عافیت بناتے ہیں، اور ایسے فنون کے ذریعے سے جو فطرت کو، جس طرح سے کہ
اس سے کام لیا جاتا ہے اور جس طرح سے اس کا تصور کیا جاتا ہے، انسان کا دوست
بناتے ہیں خود کو بہتر بنایا ہے۔ اور جس حد تک یہ امر واضح ہے، ہم حقیقی اخلاقی خیر
سے اس قدر واقفیت رکھتے ہیں کہ یہ ہمارے کردار میں رہبر ہو، اس سے ہم
اس قدر واقف ضرور ہیں، کہ ہم یہ جان سکتے ہیں کہ جن اغراض و مقاصد سے
ہماری سیرت بنی ہے، آیا وہ اس جہت میں ہیں جو روح انسانی کی قابلیتوں
کے تحقق میں آگے جاتی ہے یا نہیں۔

۱۷۳۔ لیکن یہاں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم بہت ہی تیز بڑھے چلے
جا رہے ہیں اور عظیم الشان مفروضے قایم کر رہے ہیں۔ ہم یہ بات مسلم مان لے
رہے ہیں، کہ انسان کے لیے کوئی بہترین حالت بھی ہے، بہترین اس معنی میں کہ
اس میں اس کی قابلیتوں کا پورا تحقق ہوتا ہے، لہذا اس کو صرف اس سے
تشفی حاصل ہو سکتی ہے، اگرچہ فی الواقع اپنی تشفی نفس کی مساعی میں وہ متواتر
اس طرح سے عمل کرتا رہتا ہے، جو اس کے اس کے حاصل کرنے کے منافی ہوتا ہے۔
پھر ہم اس کو مسلم مانتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، کہ انسان کی یہ بہترین حالت کسی
الہٰی شعور کے سامنے پہلے سے موجود ہے، جس کی وجہ سے صحیح معنی میں یہ کہا جا سکتا
ہے، کہ انسان کو اس کے حاصل کرنے کی طلب ہوتی ہے، کہ ایسی حالت ہے، اس
کا کوئی غیر تحقق یافتہ اور غیر مکمل، مگر عامل تصور، اس عمل میں جس سے انسان نے
اپنے آپ کو اب تک بہتر بنایا ہے، نہایت اہم عامل رہا ہے، اور ہم میں اسی تصور
کا مسلسل عمل، اس بڑھتے ہوئے تعین کے ساتھ، جس کا ان افعال و معاہد پر
غور کرنے سے پتا چلتا ہے، جن کے اندر اس نے اب تک خود کو ظاہر کیا ہے،
کردار و سیرت کے اخلاقی اعتبار سے صحیح معنی میں نیک اور اچھے ہونے کی شرط
ہے۔ اس قسم کے مفروضے کس طرح سے جایز ہو سکتے ہیں؟

۱۷۴۔ ان کو جایز قرار دینے کے لیے ہم کو اولاً ان نتایج کو یاد کرنا
چاہیے، جن تک اس کتاب کی ابتدائی نوبت میں پہنچ چکے ہیں۔ اس جگہ ہم کو
یہ رائے قایم کرنے کے وجوہ ملے تھے، کہ ایک مربوط عالم کا وجود، جو علم کا

۱۹۰

مسلمہ ہے، ایک آزاد و با اختیار ذہن کے عمل کو ظاہر کرتا ہے، اور یہ کہ
ہمارے علم کی طرح سے ہماری اخلاقی فعلیت کی بھی اس مفروضے پر توجیہ
ہو سکتی ہے کہ ابدی ذہن انسان کی ذات کی صورت میں اپنی ایک نقل تیار
کرتا ہے، اس کی یہ نقل ایسی ہوتی ہے، جس کے لیے یہ حیوانی زندگی کے
اعمال کو لازم کر دیتا ہے، اور جو ان اعمال کی نوعیت کی بنا پر محدود ہوتی
ہے، مگر جو اس حد تک جس حد تک کہ یہ ایک اعلیٰ و ارفع موضوع کی نقل ہوتی
ہے، یہ ظاہر کرتی ہے کہ نتیجہ اپنی تمام حدود کے باوجود یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ
اپنے لیے آپ معروض ہوتا ہے (ف ۹۹)۔ ایسے نظریے کا ثبوت (اس معنی میں
جس کو عام طور پر ثبوت کہا جاتا ہے) صورت حال کی وجہ سے ممکن ہی نہیں
ہے۔ یہ ایسی حقیقت نہیں ہے، جس کا اور متحققہ یا مسلمہ واقعات سے استنباط
ہو سکتا ہو۔ یہ کسی ایسے واقعے یا صورت حال کا بیان نہیں ہے جس کو مشاہدے
یا اختبار کا معروض بنا سکیں۔ یہ ایسے تعقل کو ظاہر کرتا ہے، جس کے کوئی
قابل ادراک یا قابل تمثل شے مطابق نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ ایسا واقعہ ہے کہ
جس کی تصدیق کی صرف ایک صورت ہے، اور وہ یہ کہ اپنے اخلاقی اور عقلی تجربے پر ملا کر غور
کیا جائے اور خود کو اور عالم کو پیش نظر رکھا جائے، کل کو ملا کر ہم یہ سمجھ سکیں گے
کہ ہم کیا ہیں اور کیا کرتے ہیں اور شعوری طور پر ہم کیا ہیں اور کیا کرتے ہیں۔ مگر
اس وقت بھی یہ سمجھ میں نہ آئے گا کہ ہم کیوں ہیں، اور کیوں کرتے ہیں۔ اگر یہ
تعقل ہمارے پاس موجود ہو تو (اس کے بغیر نہیں) کم از کم ہم اس چیز کو
ظاہر کر سکتے ہیں، جس کے متعلق یہ انکار نہیں کیا جا سکتا، کہ یہ طالب اظہار ہے
یعنی انسان کی عقل اور ارادے کی ماہیت، انسانی ترقی اور انسانی نقص
کی نوعیت، خیر کے حاصل کرنے اور اس کے حصول میں ناکام رہنے، نیکی و بدی، ف۹۰
ان کا تعلق و امتیاز، ان کا اصولی تخالف اور ان کی ایسی ہی اصولی وحدت۔

۱۷۵۔ انسان کی عقل اور اس کے ارادے کی مشترک بنیاد ہے، اور
یہ بنیاد انسان کی وہی خصوصیت ہے کہ وہ خود اپنے لیے معروض بن سکتا
ہے، جو (جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں) اس سے اس حد تک متعلق ہوتی ہے، جس

حدتک کہ ابدی ذہن، حیوانی جسم اور ان حدود کے تحت جو ایسے واسطے کے استعمال سے لاحق ہوتی ہیں، اپنی اس کے اندر نقل اتارتا ہے۔ اس خود کو معروض بنانے والے اصول کی بدولت وہ صرف یہی نہیں کہ فطری قوانین کے بموجب فطری احتیاجات کا پابند ہوتا ہے، بلکہ اس کا یہ خیال بھی تعین کرتا ہے کہ وہ بعض شرائط کے تحت زندہ ہے، اور ایسی غایتیں رکھتا ہے، جن کا حصول ہو سکتا ہے، اور اس میں ایسی قابلیتیں ہیں جن کا ان حالات و شرائط کے تحت تحقق ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے یہی نہیں کہ وہ خواہش کرتا ہے، بلکہ وہ اپنی خواہشوں کی غایتیں حاصل کر کے خود کو تشفی بھی دینا چاہتا ہے، اپنی ایک ممکنہ حالت کا، احضار کرتا ہے، جس تک وہ اپنی خواہش کو آسودہ کر کے پہنچنا چاہتا ہے۔ مختصر یہ کہ وہ ارادہ کرتا ہے، پھر اسی طرح سے اسے خود کو ایسا کچھ بنانے کی تسویق ہوتی ہے، جیسا کہ وہ ہے تو نہیں مگر اس طرح کے بن جانے کا اس کے پاس امکان موجود ہے۔ اور اس لیے وہ حیوان یا پودے کی طرح ایک ارتقائی دور سے گزر نہیں جاتا، بلکہ وہ خود کو ترقی دینے کی کوشش کرتا ہے اور ترقی کر لیتا ہے، نفس حیوانی جو ہر آسمانی اثر کا غلام ہوتا ہے، اور جس کو سیر ہونے کے ساتھ ہی اشتہا محسوس ہونے لگتی ہے، اس کی شرائط ایسی ہوتی ہیں کہ آزاد و خود مختار روح کو ان کے تابع ہونے کا شعور نہیں ہو سکتا (اور انسانی جسم کے اندر وہ اس طرح سے تابع ہوتی ہے اور اس کو اپنے تابع ہونے کا شعور ہوتا ہے) بغیر اس کے کہ وہ ان شرائط سے الگ ہو کر اپنی ذات کی کسی آسودگی یا اپنی صلاحیتوں کے کسی تحقق کی کوشش کرے۔

۱۷۶۔ اسی وجہ سے وہ تسویق پیدا ہوتی ہے، جو اپنے رخ کے اعتبار سے نیکی اور بدی دونوں کا منبع ہو جاتی ہے۔ جس حد تک انسان کے اندر کی روح ایسی اشکال میں اپنی تشفی یا اپنی صلاحیتوں کے تحقق کی کوشش کرتی ہے، جن میں اس قانون کے مطابق جو اس کی علوی اصلیت اس پر عاید کرتی ہے، اور جو کائنات اور انسانی معاشرے دونوں کا قانون ہے تشفی نفس

یا تحقق ذات نہیں ہوتا اس حد تک یہ بری خود غرضی یا برے ادعائے نفس کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ اس قسم کی شکست نفس کی مثال عیاش کی زندگی ہوتی ہے جو تشفی نفس ہی کا جویاں ہوتا ہے۔ حیوان عیاش نہیں ہوتے۔ کیونکہ اگر وہ لذت کی تلاش بھی کرتے ہیں، تو وہ اس معنی میں ایسا کرتے ہیں، کہ اس لذت کے تمثال ان کو آمادۂ عمل کرتے ہیں اور وہ بھی اس وقت جب ان تمثالات کا اعادہ ہوتا ہے۔ وہ اس طرح سے اپنے لیے معروض نہیں ہوتے، جس طرح سے انسان ہوتے ہیں، اس لیے وہ خود کو عیاش کی طرح سے جتنی لذتیں بھی یسر ہو سکیں ان سب کے حاصل کرنے اور ان سے لذت اندوز ہونے کے پھیر میں نہیں ڈالتے۔ اس کی فطرت کے ایک ہی قانون سے، یعنی اس کے علوی الاصل ہونے کی بنا پر، یہ ممکن ہوتا ہے، کہ عیاش تشفی نفس کی طلب کرتا ہے، اور اس طرح سے صرف لذت پر اپنی زندگی بسر کرتا ہے، جو اس کی زندگی کے قانون کے مطابق یعنی اس کی داخلی قابلیت کے لحاظ سے، اس امر کو ناممکن کر دیتا ہے، کہ مسلسل لذتوں سے اس کو تشفی نفس حاصل ہو۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے، جو اپنے آپ کو غالب کرنا اپنا تحقق کرنا، یا یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ مجھ میں کیا کچھ بن جانے کی صلاحیت ہے، اور ایسے کام انجام دے کر ایسا کرنا چاہتا ہے، جن پر دنیا انگشت بدنداں رہ جائے، مگر جو اپنے معاشری اثر کے اعتبار سے ایسے ہوتے ہیں، کہ انسانی روح اپنے وجود کے قانون کے مطابق جو معاشرے کے اندر رہ کر ترقی کرنے کا قانون ہوتا ہے، اپنی استعدادوں کے تحقق میں ان کے ذریعے سے ترقی نہیں کرتی بلکہ یہ الٹا اس کی ترقی میں مزاحم ہوتے ہیں۔ وہ ایسی غایتوں کے لیے زندہ ہے، جن کا اصول الٰہی جس سے اس کی ذات بنی ہوتی ہے تنہا اس کو قابل بناتا ہے، لیکن چونکہ ان غایتوں کے حصول سے دوسروں کی پستی سے ایک ترقی کرتا ہے، اس لیے ان کا رخ وہ نہیں ہے، جس رخ میں کہ وہ اصول درحقیقت اس توقع اور اس صلاحیت کی تکمیل کر سکتا ہے، جو اس کے اندر ہوتی ہے۔

جزئی اور تفصیلی طور پر وہ تکمیل کیونکر حاصل ہو سکتی ہے، یہ ہم صرف

اس حد تک بتا سکتے ہیں، جس حد تک کہ ایسے علم اور ان فنون، عادات و معاہد
کے حصول میں فی الواقع ترقی ہوئی ہے، جن کے ذریعے انسان اب تک
فطرت کے ساتھ بیش از بیش آشنا ہوا ہے، اور جس کے ذریعے سے انسانی
خاندان کا ایک فرد دوسرے افراد کی امداد کے زیادہ قابل اور اس کا زیادہ
آرزومند ہوا ہے۔ مگر اس کی مزید تکمیل کی شرط کسی نہ کسی صورت میں اس کی
تکمیل میں ممد و معاون ہونے کا ارادہ ہوا ہے۔ اسی سے نیک و بافضیلت
زندگی کا فصل حاصل ہوتا ہے، جو اسی خود کے معروض ہونے کے اصول
سے نکلتا ہے، جس کو ہم نے اچھی بری زندگی کا مبداء قرار دیا تھا۔ اور وہ
فصل یہ ہے، کہ یہ اس شعور کے تابع ہوتا ہے کہ کوئی تکمیل ہے، جس کو
حاصل کرنا ہے، کوئی مقصد ہے، جس کو پورا کرنا ہے، کوئی قانون ہے جس
کی تعمیل کرنی ہے، کوئی شے ہے جو مطلقاً پسندیدہ و قابل حصول ہے (اب
جس شے کی انسان اس وقت خواہش کرے وہ کچھ بھی ہو) اس قسم کی غایت
کے حصول سے انسان اپنے آپ کو تشفی دینا چاہتا ہے۔ اس تکمیل، مقصد یا
قانون کا کتنا ہی ناقص تعقل کیوں نہ کیا جائے، یہ شعور کہ ایسی شے کا وجود
ہے، جس حد تک کہ یہ ارادے کی رہنمائی کرتا ہے، اسے انسان کو اس راستے
پر رکھنا چاہیے جس پر اب تک انسانی ترقی ہوئی ہے اسے اس کو مسلمہ اخلاق
سے حقیقی معنی میں وفادار اور کسی مسلمہ فائدے کے کام میں سرگرم محنت رکھنا
چاہیے، آیندہ اس سے کیا نتیجہ مرتب ہوگا، آیا یہ انسان کے تکمیل زندگی میں
کسی نئے اضافے کا باعث ہوگا، اس کا مدار اس کی خاص قابلیتوں اور
حالات پر ہے۔ اگرچہ یہ حالات ایسے ہوتے ہیں (جیسا کہ ہم میں سے اکثر کے
معاملے میں ہوتا ہے) کہ اس کے یا اس معاشرے کے اپنے بعد اس حالت
سے بظاہر بہتر چھوڑ جانے کا کوئی امکان نہیں ہوتا، جس حالت میں کہ اس
نے اس کو پایا تھا۔ مگر درحقیقت، اگر اس نے اپنا کام وفاداری کے ساتھ
یا اپنے کام ہے غیر کے محبوب ہونے کے خیال سے انجام دیا ہے) یا مذہبی زبان
میں جو کام اس کو انجام دینا تھا اس کو خدا کا کام سمجھ کر کیا ہے تو یہ اس

ص ۲۰۱

شخص کی نیکی کا حصہ دار بن جاتا ہے، جو انسانی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے اپنی خداداد ذہانت صرف کرتا ہے۔

۱۷۷۔ پڑھنے والے کو ممکن ہے یہ معلوم ہو کہ مذکورۂ بالا فصل میں ہم نے نیکی اور بدی کے امکان کی مشترکہ بنیاد اور ان کے اصلی فرق کو عقل و ارادے کے تعلق کی ابتدائی تشریح کے بغیر جو بیان کر دیا ہے وہ قبل از وقت تھا، لیکن جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس پر بہت تھوڑا سا غور کرنے سے، یہ ظاہر ہو گا کہ اس تعلق کا کس طرح سے تعقل کیا جاتا ہے۔ ارادے کے معنی (جیسا بیان کیا جا چکا ہے) شاعر ذات موضوع کے خود کو آسودہ کرنے کی کوشش (یا اس قسم کی کوشش کی قابلیت) کے ہیں، عملی معنی میں عقل کے معنی اس قسم کے موضوع کی اپنے لیے ایک بہتر حالت کا، تعقل کرنے کی قابلیت ہے، جو ایک غایت ہو گی، جس کو عمل سے حاصل کیا جائے گا۔ ارادے اور عقل کے نہایت ہی ابتدائی صورت میں، جس طرح کہ یہ ہم میں ظاہر ہوتے ہیں، علیحدہ علیحدہ یہ معنی ہیں۔ جس شخص میں اس قسم کی سعی اور ایسے تعقل کی قابلیت نہ ہو، وہ ہمارے نظریے کے مطابق ارادے اور عقل سے عاری ہو گا۔ اس نہایت ہی ابتدائی صورت میں یہ دونوں اپنے نفس کو اپنے لیے معروض بنانے کے ابدی اصول کی صورتیں ہوتے ہیں، جس کی نسبت ہمارا یہ خیال ہے، کہ وہ انسان میں حیوانی جسم کے واسطے سے اپنی نقل کرتا ہے، اور جس کا عمل علم اور اخلاق، دونوں کے لیے ضروری ہے۔ پس در اصل یا اصولاً عقل و ارادہ کے مابین ایک عینیت ہوتی ہے، اور باوجودیکہ انسان کی واقعی تاریخ کے اندر یہ شدت سے مختلف ہوتے جاتے ہیں (اس معنی میں کہ جہاں فی الواقع خیر کی تلاش ہوتی ہے، وہاں مقاصد اکثر اوقات وہ نہیں ہوتے، جن کو عقل حتی کہ خود اس شخص کی جو ان کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، یہ کہے کہ ان سے خیر حاصل ہو سکتی ہے) مگر پھر بھی انسان کی سچی ترقی، یعنی وہ ترقی جس میں اس کی علوی الاصل فطرت کی قابلیتوں کا تحقق ہو سکتا ہو، ترقی یافتہ ارادے اور ترقی یافتہ عقل کے اتحاد کی جہت معلوم ہوتی ہے یہ اس طرح

ص ۲۰۲

سے زندگی گزارنے پر مشتمل معلوم ہوتی ہے، کہ جن مقاصد سے عادتاً تشفی نفس طلب کی جاتی ہے، جو کچھ کہ انسان کے لیے بہترین ہے اس کے حقیقی تصور کے تحقق میں معین ہوتے ہیں۔ ایسا تصور جو ہماری عقل کو اس وقت ہوگا جب یہ وہ سب کچھ بن جائے گی، جس کے بننے کی اس میں صلاحیت ہے اور جیسی کہ یہ خدا میں ہے۔

۱۷۸۔ ایسی زندگی (جیساکہ اس کا مبہم انداز ے کے ذریعے سے تعقل کیا جاتا ہے) کو اس محاورے کے مطابق، جو فلسفۂ اخلاق کے یونانی آباء سے میراث میں ملا ہے، ہمیشہ عقل کے مطابق زندگی کہا گیا ہے۔ اور یہ محاورہ عقل کی اس تعریف کے مطابق ہے، جو کم سے کم قوت عقل کی، جیسی کہ یہ ہم میں ہوتی ہے، کی گئی ہے۔ کیونکہ اس شے کا صحیح ترین تصور، جو انسان کے اعمال وافعال کی رہبری میں بہترین ہو، اس استعداد کا تحقق ہوتا ہے، جو انسان میں، اپنے لیے بہتر حالت کا تعقل کرنے کے واسطے ہوتی ہے۔ اور جسے ہم کو ہر اس بچے سے منسوب کرنا چاہیے، جس کو ہم انسان کا باپ اور قابل اخلاق سمجھ سکتے ہوں اور جسے ہم کو ہر ایسے وحشی سے بھی منسوب کرنا چاہیے، جس سے ہم اس اخلاقی زندگی کو منسوب کر سکیں، جو بچے کو میراث میں ملی ہے۔ یہی نہیں اگر صحیح تصور سے ہماری مراد وہ تصور ہو جو انسان کے لیے بہترین ہوتا ہے، یعنی اپنی تکمیل کا، ایسا مکمل ومفصل تصور، جس کی نسبت ہم یہ خیال نہیں کر سکتے، کہ ہم کو ہے، کیونکہ اس تصور کے رکھنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم تکمیل تک پہنچ چکے ہیں، اور خود کے مکمل حالت میں ہونے کا تعقل ہم کر نہیں سکتے، تو بھی اس قسم کا تصور اس خود کے تحقق کرنے والے اصول کا صرف مکمل اظہار ہوگا جس کا ابتدائی اظہار استعداد ہے، جو عقل حیوانی کی تمام صورتوں میں ممتاز ہے، جو خود کو موجودہ حالت سے بہتر حالت میں تعقل کرنے کی استعداد ہے۔

دوسری طرف یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ یہی استعداد جیساکہ کہا جا چکا ہے، بری زندگی کی بھی اسی طرح سے شرط ہے جس طرح سے اچھی زندگی کی ہے، خود کو معروض بنانے والا اصول ارادے کی حیثیت

۲۰۳

سے اس وقت تک عمل نہیں کر سکتا، جب تک کہ یہ عقل کی حیثیت سے بھی عمل نہیں کر لیتا، اگرچہ بری زندگی میں، یہ نہ تو ارادے کی حیثیت، اور نہ عقل کی حیثیت سے اس جہت میں عمل کرتا ہے، جو اس کی استعداد کی صحیح ترقی کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ امر کہ ایک شخص ایک شے کی اپنی مسرت کا جزو ہونے کی حیثیت تلاش کرے، یا ایسی شے کی حیثیت سے تلاش کرے جس کے بغیر اپنی اس وقت کی حالت میں، وہ خود کو آسودہ نہ کر سکتا ہو، (اور یہی حالت ارادے کے مساوی ہے) اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ وہ خود کو شے کے حاصل ہونے کے بعد بہتر حالت میں تصور کرتا ہے، جو اس کو اپنی موجودہ حالت (یعنی اس شے کے بغیر) سے اچھی معلوم ہوتی ہے، یہ عقل سے کام لینے کے مساوی ہوتا ہے۔ ہر قسم کی بری خود طلبی کی شرط اس قسم کا احضار ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ عقل اس کی شرط ہوتی ہے۔ پس یہ دریافت کیا جا سکتا ہے کہ انسان کو با اخلاق بنانے والا اثر یعنی وہ استعداد جس کے ذریعے سے نیکی کے راستے نمایاں ہوتے ہیں (اب ان پر انسان چلے یا نہ چلے) خاص طور پر عقل کیوں کہلاتا ہے۔ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں، کہ انسان کے اندر جو شعور واقعی حالت سے، بہتر حالت کا تصور کرنے میں عامل ہوتا ہے، اگرچہ وہ شعور ان تمام باتوں کے امکان کا بھی، سبب ہوتا ہے، جو اخلاقاً خطا ہوتی ہیں، اس شعور کے ذریعے سے خود کو متحقق کرنے والا علوی اصول رفتہ رفتہ اپنی بلند تر زندگی کے پیدا کرنے کی استعداد کو اس کے اندر پورا کرتا ہے۔ اس شعور کے سیدھے راستے پر پڑنے یعنی اس راستے کے اختیار کرنے پر، جس سے اپنے وجود کے علوی قانون کی بنا پر یہ وہ کچھ بننے پر مایل ہوتا، جس کی اس کے اندر صلاحیت ہوتی ہے، (اور اسی راستے پر پڑنے کی بنا پر، ہم اس کو عقل عملی کہتے ہیں) ہر قسم کی نیک عادت اور عمل کا آغاز مبنی ہوتا ہے۔

۱۷۹۔ یہ سچ ہے کہ جس حد تک یہ شعور مفروضہ جہت میں عمل کرتا ہے، اس کے ساتھ ارادے کی اصلاح اور ترقی ضرور ہوتی ہے۔ لوگ اپنی

تشفی اور اپنی خیر کو ایسی چیزوں کے ذریعے سے تلاش کرنے لگتے ہیں، جن کے مستحسن ہونے کا اس لیے تعقل ہوتا ہے، کہ یہ انسان کی اس کی بہترین یا مکمل ترین حالت تک پہنچنے کا موجب ہوتی ہیں، اور اس تغیر کو ہم اس طرح سے بیان کرتے ہیں، کہ ان کا ارادہ ان کی عقل کے مطابق ہو گیا ہے۔ انسان کے اندر اصول الٰہی کے تحقق کے لیے ارادے کی یہ تبدیلی ایسی ہی ضروری ہے، جیسی کہ عقل عملی کی ترقی، اور ایسی ذہانت کے لیے جو اس عمل پر بہ حیثیت مجموعی نظر ڈال سکے، اس سے بالکل ناقابل افتراق معلوم ہو گی۔ لیکن ہم جو عمل کے تھوڑے تھوڑے اجزا کو دیکھتے ہیں، اور اس کے بعض مدارج میں خود عامل ہوتے ہیں، یہ بالکل قرین فطرت ہے، کہ عقل عملی کی ترقی یعنی تکمیل کے تصور کے رفتہ رفتہ بڑا اور متعین ہونے کو ایک علٰحدہ عمل سمجھیں جس کے ارادہ مطابق ہو یا نہ ہو۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فرد میں، اس شے کا تصور جو اس کو جذبے یا خواہش کی حالت میں اچھی معلوم ہوتی ہے (یعنی وہ تصور جس کو وہ فی الحقیقت عملی جامہ پہنانا چاہتا ہے) بہت ممکن ہے کہ اس کے حقیقی خیر کے عقیدے کے مطابق ہو۔ وہ عقیدہ یا اذعان اس کے اندر اس اظہار کی صدائے بازگشت ہوتا ہے، جو عقل عملی کا، اب تک معاشرے کے ان عوائد و رسوم و احکام کے اندر ہوا ہے، جو زندگی کے بہتر بنانے کا سبب ہوتے ہیں، مگر اس کی خواہشیں اور عادتیں اس حد تک اس کے مطابق نہیں ہوئی ہیں، کہ وہ اپنی خیر کو اس کے تابع فرمان بن کر حاصل کر سکے، اور نہ اس کی ہدایات کے بموجب ارادہ کر سکے۔ وہ بہتر کو جانتا ہے، اس کو اس معنی میں جانتا ہے کہ یہ اس کے لیے بہتر ہے (کیونکہ وہ اپنی نسبت یہ خیال کرتا ہے، کہ وہ اس شے کی خواہش کرتا ہے، جس کی وہ خواہش نہیں کرتا، بلکہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی خواہش کرنی چاہیے) وہ اختیار بدتر کو کرتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا ارادہ اس کی عقل کے مطابق نہیں ہے۔

پس ہمارے لیے یہ ایک فطری بات ہے کہ ہم ارادے اور عقل کو

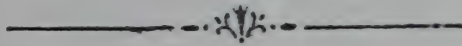
صفحہ ۲۰۴

علیحدہ بلکہ مخالف استعدادیں خیال کریں، اگرچہ جب ہم مکمل اخلاقی عمل پر غور کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے اندر عقل اور ارادے دونوں کو یکساں دخل ہوتا ہے، اور برے فعل کے اندر جو انسان کا ارادہ متصادم ہوتا ہے تو کسی بہتر عقل ہی سے متصادم ہوتا ہے، حالانکہ وہ عقل سے ایک طرح سے کام لیتا ہے، اور اس کا اس طرح سے عقل سے کام لینا ہی، اس کی بدی کی شرط ہوتا ہے۔ عقل بہتر اس کی اپنی بھلائی کے تعقل کرنے کی استعداد ہوتی ہے، اس حد تک، جس حد تک کہ یہ استعداد انسانی خیر کے متعلق، ان سچے احکام سے مطلع ہوتی ہے، جو ابدی روح کے عمل سے انسان کو ملتے ہیں۔ جو عقل اپنے آپ کو حقیقی بدی میں ظاہر کرتی ہے، وہ بھی یہی استعداد ہے، مگر یہ اپنا مقصد، ان خواہشوں کو بناتی ہے، جن کی تشفی انسان کے حقیقی معنی میں بہتر بننے کے منافی ہوتی ہے، مگر انسان میں چونکہ ایسی استعداد کے ذریعے سے بہتر زندگی کے تصورات ممکن ہوتے ہیں، حالانکہ اسی سے ہر قسم کی خود غرضیاں بھی ممکن ہوتی ہیں، اور یہ ایسے تصورات ہوتے ہیں جو خود اس استعداد کی ترقی سے ممکن ہوتے ہیں، اس لیے (ایک بار جب ہم نے عقل و ارادے کو علیحدہ علیحدہ استعدادیں قرار دیدیا) اب اگر ہم عقل کو ایسی استعداد کہیں، جو انسان کی زندگی کے بہتر بنانے میں پہلے قدم بڑھاتی ہو، تو ہم حق بجانب ہوں گے۔ اسی طرح سے ہم صحیح طور پر عقل سے (اس عقل سے نہیں، جو بتدریج ہم پر خود کو منکشف کرتی ہے، بلکہ اس مکمل عقل سے جس کی طرف یہ عمل مائل ہے، اور جو ہمیں یہ فرض کرنا چاہیے کہ ابدی ذہن کو واقعاً حاصل ہے) انسان کی بہترین زندگی کا مکمل تصور منسوب کر سکتے ہیں، اور اسی بنا پر عقل کے مطابق زندگی کو اپنی اخلاقی مساعی کا منتہا کہہ سکتے ہیں، اس دوران میں جو غلطی عقل اور ارادے کو علیحدہ علیحدہ استعدادیں قرار دینے سے واقع ہوتی ہے اس کی تصحیح میں، ہم یہ بات اپنے ذہن میں رکھ کر سکتے ہیں، کہ عقل اور ارادہ ایک ہی ذات کی استعدادیں ہیں، اور یہ کہ ہر اخلاقی فعل میں، خواہ وہ اچھا ہو یا برا، دونوں استعدادیں برابر کام کرتی ہیں، اور

ص ۲۰۵

اصول الہٰی کے تحقق نفس میں، جو قدم بھی آگے بڑھتا ہے، وہ عقل اور
ارادے دونوں کے، یکساں تعین کو مستلزم ہوتا ہے، اور محض انسان
کی ممکنہ خیر کا، تعقل نہیں ہوتا، بلکہ ایک شخص یا بعض اشخاص اس کو اپنی
خیر کی حیثیت سے اختیار کرتے ہیں۔

باب ۲

ص ۲۰۶

اخلاقی نصب العین کی خصوصیات

۱۔ اخلاقی نصب العین کی شخصی نوعیت

۱۸۰۔ اب ہم یہاں ذرا دیر توقف کرکے ان نتایج کا اعادہ کیے لیتے ہیں، جن تک ہم اس وقت تک پہنچے ہیں۔ ان کو دعوے کی صورت میں بیان کرنے میں سہولت ہو گی، اور متعلم کو ہم آگاہ کیے دیتے ہیں، کہ ایسا وقت بچانے کے خیال سے کیا جا رہا ہے، اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ مصنف کو اپنی رائے پر غیر معمولی اعتماد ہے۔ بعض واسطوں اور بعض حدود کے اندر، مگر شعور ذات اور معروض ذات ہونے کی مستقل خصوصیات کے ساتھ ایک آسمانی ذہن رفتہ رفتہ خود کو انسانی روح کے اندر پیدا کرتا ہے۔ اپنے اندر اس اصول کے رکھنے کی بدولت انسان متعین قابلیتیں رکھتا ہے، جن کا تحقق (چونکہ صرف ان کے تحقق ہی سے اس کو آسودگی حاصل ہو سکتی ہے) اس کی حقیقی خیر ہوتا ہے۔ لیکن ان کا تحقق کسی ایسی زندگی میں نہیں ہوتا، جس کا مشاہدہ ہو سکتا ہو، نہ کسی گزشتہ زندگی میں ہوا ہے اور نہ موجودہ اور نہ (جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے) انسان کو جس حیثیت سے ہم جانتے ہیں، اس کی کسی آیندہ زندگی میں ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم یقین

کے ساتھ یہ نہیں کہ سکتے کہ وہ استعدادیں کیا ہیں' لیکن چونکہ انسان کے روحی ذہب کی یہ خصوصیت ہے' کہ اس کو اس کا شعور ہو' اس لیے یہ تصور کہ وہ اس قسم کی استعدادیں رکھتا ہے' اور اس کے لیے ایک بہتر حالت بھی ممکن ہے' جو ان کے مزید تحقق پر مشتمل ہے' اس کے لیے ایک محرک ہوتا ہے۔ یہ تصور عواید و رسوم اور معاشرتی احکام اور آرزوؤں کے لیے بمنزلۂ باپ کے رہا ہے' جس کے ذریعے حیات انسانی نے اب تک اپنے آپ کو بہتر بنایا ہے' اور جس کے ذریعے سے انسان نے اب تک اپنی قابلیتوں کا تحقق کیا ہے' اور اس راستے کو متعین کیا ہے جسے اس کو ان کے مزید تحقق کے لیے اختیار کرنا چاہیے۔ چونکہ اس کی حقیقی خیر ان کا مکمل تحقق ہے یا ہو گی[1] اس لیے اس کی بھلائی اس کی اس تصور کے کہ ایسی حقیقی خیر ہے' عادتی قابلیت عمل کے تناسب ہونی چاہیے' اور وہ فریضہ اور رفاہ عام کے کام میں جن میں اس تصور نے انسانوں میں اب تک عملی شکل اختیار کی ہے اسی نسبت سے سرگرم دیکھا جائے۔ بہ الفاظ دیگر یہ ارادے کو' ایسی چیزوں کی طرف مایل کرنے پر' مشتمل ہے' جن کا تعین اس کے لیے اس تصور سے ہوتا ہے' اور جو ارادہ کرنے والے کے اندر عمل کرتا ہے۔ ارادے کے اس طرح سے مایل کرنے کو ہم مذکورہ وجوہ کی بنا پر بجا طور پر دو عقل کے ذریعے سے اس کا تعین کہتے ہیں''

۲۰۵

۱۸۱۔ اب ہم کو یہ بیان کرنا ہے' کہ انسان کے لیے اپنی ممکنہ حالت کا تصور جو اس کی استعدادوں کے مزید تحقق پر مشتمل ہے' انسانی زندگی کے اندر کیونکر ایک با اخلاق بنانے والا عامل رہا ہے' اس سے ہمارے اخلاقی معیار کیونکر حاصل ہوئے ہیں جن کی پابندی' (حالانکہ خود یہ اس تصور کی پیداوار

---

[1] ۔ جب ہم اس تحقق کا خیال کرتے ہیں' جو ابدی ذہن کو پہلے سے حاصل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حقیقی خیر اس کا کامل تحقق ہے۔ اور جب ہم اس تحقق کا خیال کرتے ہیں جو انسان کے لیے اسی حالت میں جس کا ہم کو تجربہ ہے ہمیشہ سے مشکوک ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حقیقی خیر اس کا کامل تحقق ہو گی۔

ہے) فرد کی بھلائی اور خیر کی شرط ہوتی ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم اس توجیہ کی کوشش کریں، ایک ابہام کا رفع کرنا بہتر ہوگا، جس کی نسبت یہ خیال ہو سکتا ہے، کہ ہمارے نظریے میں چھپا ہوگا۔ ہم نے ایک علوی یا الٰہی اصول کو انسانی ارادے اور عقل کی بنیاد کہا ہے، اور یہ کہا ہے، کہ یہ اپنا انسان میں تحقق کرتا ہے، اور اس میں ایسی استعدادیں ہوتی ہیں، جن کی کامل ترقی سے انسانی زندگی مکمل ہو جائے گی۔ اور ارادۂ نیک کی یہ خصوصیت بیان کی ہے، کہ یہ ایسی چیزوں کی طرف مایل ہوتا ہے، جو اس تکمیل کے لیے مفید ہوتی ہیں۔ مگر سوال یہ کیا جائے گا کہ اس علوی اصول، اور افراد کے عقل و ارادے کے مابین کیا تعلق ہے۔ کیا اس کا تحقق اشخاص میں یعنی مجھ میں اور تم میں ہوتا ہے، یا کسی غیر شخصی انسانیت میں ہوتا ہے۔ کیا مذکورہ استعدادیں افراد کے اندر پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتی ہیں، یا انسانی زندگی کی تکمیل معاشرے کی کوئی تنظیم ہے، جس کے اندر فرد اس طرح سے جانچ کر رکھا گیا ہے جیسے وسایل کے لیے اسباب ہوتے ہیں اور خود وہ ایسا نہیں ہوتا جب تک ان مسایل کا تصفیہ نہ ہو جائے اس وقت تک یہ شک کیا جا سکتا ہے کہ ہم کو انسان کے بجائے خود انسان ہونے، اور انسان کے اپنے لیے غایت ہونے کے تعقلوں میں تذبذب ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ ہم نسل انسانی کی ترقی کے متعلق ایک خیال سے، جو اس سے بالکل مختلف شے ہے، جو فرد کی اخلاقی ترقی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے، ایک نظریے کے جائز قرار دینے کا فایدہ اٹھا رہے ہیں، جس کی وہ خیال، اگر اس کو ٹھیک طور پر سمجھا جائے، تردید کرتا ہے۔ جس نظریے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں، وہ ایسا ہے جو فرد کے خود کو بہتر بنانے کے مفروضہ فریضے اور ممکنہ سعی کی بنیاد، اس کے ممکنہ اخلاقی تکمیل کے نصب العین اور ایسے تعقل پر رکھتا ہے جو اس کو کسی ایسی شے کا ہوتا ہے، جو اس کے اندر اس امر کی تحریک پیدا کرتی ہے، کہ وہ بذات خود ایک مطلق غایت بن جائے۔ کیا انسانی ترقی کا عقیدہ، جس کو اس میں شک نہیں کہ افراد غیر محسوس و نا معلوم طور پر ترقی دیتے ہیں، مگر اس کو ترقی دیتے دیتے خود ختم ہو جاتے ہیں، منطقی طور پر ایسے

ص ۲۰۸

نظریے کے کامل انکار کو مستلزم نہیں ہے۔

۱۸۲۔ جو نظریہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ یہ بات تو صریحاً اس کی اصلی روح ہے، کہ اصول الٰہی جس کی نسبت ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ یہ انسان میں تحقق کرتا ہے، اس کی نسبت یہ فرض کیا جائے، کہ اس کا اس قسم کے افراد میں تحقق ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنی شخصیت پر غور نہ کرتے، اور اپنے شعور کو خود اپنے معروض بناکر تدبر نہ کرتے تو ہمیں اسے خود کو تحقق میں لانے والے اصول کا خواہ وہ عالم میں مضمر ہو یا خود ہمارے اندر کبھی علم نہ ہو سکتا۔ چونکہ ہم شعوری طور پر اپنے لیے معروض بنتے ہیں، صرف اسی وجہ سے ہم ایک ایسے عالم کا تعقل کرسکتے ہیں، جو ایک ذہن منفرد کے لیے معروض ہے، اور اس طرح سے ایک مربوط شے کی حیثیت سے اس کا تعقل کرسکتے ہیں۔ یہ اس خود کو معروض بنانے والے شعور کا کسی اور شے میں تحویل نہ ہوسکنا، اور بہ حیثیت معلول کے کسی شے سے توجیہ نہ ہوسکنا ہے، جو ہم کو اس کے متعلق یہ سمجھنے پر مجبور کرتا ہے، کہ یہ ہمارے اندر ایک ایسے ذہن کے موجود ہونے کی دلیل ہے، جس کے لیے دنیا کا وجود ہے۔ لہذا یہ تسلیم کرنا کہ الٰہی اصول کا تحقق ذات ایسے شعور کے علاوہ بھی کہیں ہو سکتا ہے، جو خود کے لیے معروض نہ ہو، خود اس بنیاد کی تردید ہو گی، جس پر ہم یہ یقین کرتے ہیں، کہ ایک الٰہی اصول اس طرح سے خود کا انسان میں تحقق کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شخصیت ایک ایسی اصطلاح ہے، جس کے اوپر بغیر اس کے کہ اس کے کوئی خاص معنی متعین کیے جاتے بہت بحث ہوئی ہے۔ اگر ہم اس سے موضوع کے اس وصف کے علاوہ اور کوئی معنی لیں جس سے وہ شعوری طور پر خود کے لیے معروض بنتا ہے، تو ہم یہ کہنے میں حق بہ جانب نہ ہوں گے کہ یہ لازمی طور پر خدا سے اور کسی ایسی ذات سے تعلق رکھتا ہے جس میں خدا کسی حد تک خود کی محاکات کرتا ہے یا اپنا تحقق کرتا ہے۔ لیکن شخصیت سے ہماری جو کچھ بھی مراد ہو، اور اس تصور سے جو دشواریاں بھی ہم متعلق سمجھیں کہ ایک علوی اصول خود کا ایک تحدیدی واسطے کے ذریعے سے انسانوں کی شخصیتوں میں تحقق کرتا ہے، یہ امر یقینی ہے، کہ اگر ہم اشخاص کے

بجائے کسی اور شے کو (جس سے شعور ذات قابل فہم طور پر منسوب نہ کیا جاسکے) ایسا موضوع قرار دیں جس میں الٰہی تحقق ذات کا عمل واقع ہوتا ہے، تو ہم صرف تناقضات میں مبتلا ہوں گے۔ اگر تحقق ذات کا ایسے اشخاص میں جیسے کہ ہم ہیں یا جیسے کہ ہم اپنے بن جانے کا تعقل کرسکتے ہیں، تکمیل کو پہنچنا ناممکن ہو، بہ الفاظ دیگر خود معروضیت کی عدم موجودگی میں، جو کم از کم شخصیت کی لازمی شرط ہے، تو اس کی ابتدا بھی نہیں ہوسکتی۔

۱۸۳۔ یہ امر ہمارے فکر و گفتگو کے بعض طریقوں سے، جن میں بسا بہت ممکن ہے، ہم اس وقت پناہ لیں، جب ہم اخلاقی زندگی کے ایک نظریے کو اختیار کرلیتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ یہ انسانی روح میں کسی الٰہی تصور کی تکمیل ہے، اور ہم سے یہ سوال کیا جاتا ہے، کہ آیا یہ تکمیل فی الحقیقت حاصل ہوتی ہے؟ اور ہوتی ہے تو کس طرح سے ہوتی ہے؟ نہایت ہی اہم تعلق رکھتا ہے۔ ہر وہ زندگی جس کو فرد گزار سکتا ہے، بہترین حالت میں بھی اس کی صورت حال کی ضروریات سے اس قدر محدود ہوتی ہے، کہ اس مفروضے کے مطابق کہ ایک تحقق نفس کرنے والا الٰہی اصول اس کے اندر کام کر رہا ہے، یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ایسے اصول کی یہ زندگی صحیح مظہر ہو، اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ انسان نہایت خلوص کے ساتھ ان مقاصد کے حصول میں مصروف ہوتا ہے جو انسانی تکمیل میں معین ہوتے ہیں، تو اس غایت کے قرار واقعی طور پر حاصل کرنے کی شرط یہ ہوگی کہ جن مقاصد سے وہ فی الحقیقت دل چسپی رکھتا ہے، اور جن کے حصول کی وہ کوشش کرتا ہے، ان کا حلقہ محدود ہونا چاہیے۔ کسی مطلق اور ہمہ گیر غایت کا تصور جس کا نہ تو اظہار ہوا ہو، اور نہ ہوسکتا ہو، اس میں شک نہیں کہ اس خلوص کا باعث ہوسکتا ہے، مگر یہ عملی صورت کسی خاص وظیفے کے پورے ہونے میں اختیار کرسکتا ہے، جس کے اندر اس کو صرف محدود اظہار کا موقع ملتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ تصور ہم پر کوئی عملی اثر رکھتا ہے تو صرف اس حیثیت سے رکھتا ہے کہ ہم ایک معاشرے کے ارکان ہیں، جس کی عام غایت کا اپنی غایت کے طور پر تعقل کرسکتے ہیں، اور یہ رکنیت ہی ہمارے انفرادی تحقق

تصور کے محدود ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کو اولاً اپنے وہ فرایض انجام دینے ہوتے ہیں، جو ہم پر اپنی حیثیت سے عاید ہوتے ہیں۔ ان فرایض کے حلقے سے علیحدہ اس کی استعداد عمل قطعی طور پر محدود ہے، اور اس کے ساتھ اس کی شخصی اغراض کا حلقہ اس کی سیرت اور اس کا متحقق شدہ امکان محدود ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص اس طرح سے محدود ہو، وہ اس سب کو ظاہر نہیں کر سکتا جو روح اس کام کے اعتبار سے جو یہ اس کے ذریعے سے اور اس کے اندر انجام دیتی ہے، صحیح معنی میں اور بالقوہ طور پر ہے۔ مگر کیا اس قسم کی تحدید اس شخصیت کی شرط نہیں ہے، جس کو (اور صرف جس کو) ہم جانتے ہیں۔ یہ معاشری زندگی کی شرط ہے، اور معاشری زندگی شخصیت کے لیے وہی حیثیت رکھتی ہے جو زبان فکر کے لیے رکھتی ہے۔ زبان فکر کو استعداد کی حیثیت سے فرض کرتی ہے، مگر ہمارے اندر استعداد فکر صرف زبان کے ذریعے سے وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اس لیے انسانی معاشرہ صاحب استعداد اشخاص کو فرض کرتا ہے۔ (ایسے موضوع جن میں سے ہر ایک اپنے آپ کے تعقل کی اور اپنی زندگی کو بہ حیثیت اپنی غایت کے بہتر بنانے کی قابلیت رکھتا ہو) مگر یہ استعداد معرض حقیقت میں اس وقت آسکتی ہے، اور ہم درحقیقت اشخاص کی حیثیت سے زندگی بسر کرتے ہیں، جب ہم آپس میں مل جل کر رہتے ہیں، اور ہم میں سے ہر ایک دوسرے کو غایت سمجھتا ہے اور محض وسیلہ خیال نہیں کر لیتا، یعنی جب ہمارے ایک دوسرے پر حقوق ہوتے ہیں۔ پس اگر معاشرہ ہماری شخصیت کی تمام تر ترقی کی شرط ہے اور اگر معاشری زندگی کی ضروریات (اور ہم صرف انھیں کو جانتے اور انھیں کا تعقل کر سکتے ہیں) ہماری شخصی ترقی کو محدود کرتی ہیں، کیا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جو روح انسانوں میں کام کر رہی ہے اس کا پورا اظہار و تحقق اشخاص میں ہوتا ہے؟

۱۸۴۔ اس دشواری سے بچنے کے لیے بہت ممکن ہے ہم یہ کہیں کہ انسانی روح اپنے تصور کو تاریخ یا بنی نوع کے ارتقا میں پورا کرتی ہے، جو ان اشخاص سے علیحدہ ہے جن کے تجربات سے وہ تاریخ بنی ہے، یا جنھوں نے اس

صفحہ ۲۱۱

کی ترقی کے ساتھ ترقی کی ہے، خواہ بڑی اقوام کے کارناموں کے ساتھ جو انھوں نے تاریخ کے کسی خاص دور میں کیے ہیں، یا معاشرے کی کامل تنظیم کی جانب ترقی کے ساتھ جس کے ایچ پیچ اور جس کی معکوس لہریں اس قدر پیچیدہ ہیں، کہ انسان ان کا بہ حیثیت مجموعی احصا نہیں کر سکتا۔ مگر اس طرز گفتگو سے ہم دشواری سے بچ نہیں جاتے، بلکہ اس کو چھپا دیتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک قوم کا مقصد کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو، یا ایک معاشرہ کتنا ہی منظم کیوں نہ ہو، مگر اس کے اندر کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی، جو ان افراد میں نہ ہو، جن پر وہ قوم یا معاشرہ مشتمل ہے۔ ہمارا اصلی معیار قدر و منزلت شخصی قدر و منزلت کا نصب العین ہے۔ اور تمام قیمتیں یا تو اس قیمت سے نسبت رکھتی ہیں، جو کسی شخص کے لیے یا کسی شخص کی یا کسی شخص میں ہوتی ہے، کسی قوم یا معاشرے یا کل بنی نوع انسان کی ترقی اصلاح یا نشو و نما کا، اشخاص کی کسی نسبتہً بڑی قدر و قیمت کے حوالے کے بغیر بے معنی الفاظ استعمال کرنے کے مساوی ہوگا۔ یہ مقولہ کہ "قوم محض افراد کا مجموعہ ہوتی ہے"، مغالطہ آمیز ہے، مگر اس کے مغالطہ آمیز ہونے کا باعث لفظ محض کی تاکید ہے۔ مغالطہ آمیز یہ اس وجہ سے ہے کہ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ افراد جو کچھ ہیں وہ یا ان میں جو اخلاقی اور روحی اوصاف ہیں وہ ایک قوم میں ہوئے بغیر بھی پیدا ہو سکتے تھے۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ اپنے ساتھ یہ اوصاف تیار حالت میں قومی وجود کے اندر لاتے ہیں، اور ان سے مل کر قوم بن جاتی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ جو اخلاقی استعداد بھی فرض کی جائے وہ صرف ان عادات، اداروں اور قوانین سے معرض حقیقت میں آسکتی ہے، جن کی بدولت افراد سے قوم بنتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ قوم کی زندگی ان افراد کی زندگی سے علٰحدہ جن سے مل کر قوم بنی ہے کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی، حالانکہ یہ زندگی ایسی ہوتی ہے، جس کا ان کے باہم میل جول سے تعین ہوتا ہے، اور یہ اپنی خاص خصوصیات اس میل جول سے حاصل کرتی ہے۔ لفظ روح اور ارادے کو گڈمڈ کیے بغیر ہم قومی روح اور قومی ارادے

کو بھی افراد کی ایسی روح اور ایسے ارادے کے علاوہ نہیں کہہ سکتے جو باہم میل جول اور قوم کی تاریخ سے ایک خاص طرح سے متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ روح کے متعلق اگر ہم کچھ جانتے ہیں تو صرف اس کے ہمارے اندر شعور ذات کی حیثیت سے موجود ہونے کی بنا پر جانتے ہیں، اور اسی بنا پر ہم اس بات کو کہ روح شاعرِ ذات موضوع کے علاوہ بھی کسی صورت میں موجود ہو سکتی ہے متناقض سمجھتے ہیں۔ قومی روح کوئی محض بے اصل شے نہیں ہے، اور نہ یہ خاص قسم کے مظاہر کا سلسلہ ہے، اور نہ یہ خدا ہے، یعنی وہ ابدی روح یا شاعرِ ذات موضوع جو ایک حد تک بعض شرایط کے تحت ایسی ذوات سے تعلق قایم کرتا ہے، جو اس تعلق کی بنا پر روحانی ہو جاتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو معنوں میں سے ایک معنی ہو سکتے ہیں (۱) تو شخصی سیرت کی کسی ایسی قسم کے جیسی کہ کسی وقت میں ایسے افراد سے ظاہر ہوتی ہے، جو قومی رشتے سے مربوط ہوتے ہیں، اور شخصی طور پر ایسے روابط اور دلچسپیوں سے متاثر ہوتے ہیں، جن کو یہ قومی تسلیم کرتے ہیں۔ (۲) شخصی سیرت کی ایسی قسم جیسی کہ عالم کے الٰہی تصور کے مطابق افراد کے ان عام معاہد کے زیر اثر ملنے جلنے سے پیدا ہونی چاہیے، (یہ بات ہم فرض کر سکتے ہیں) جن سے ایک قوم بنتی ہے، اب اس قسم کی سیرت واقعاً پیدا ہو یا نہ ہو۔ بہرحال ایک قومی روح کی بابت یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ ایک صورت ہے، جس میں ابدی روح، صرف اس معنی میں جس معنی میں ہمارے پاس یہ خیال کرنے کی وجہ ہے کہ ایسی شے کا وجود ہے، اپنا تحقق کرتی ہے، تو اس کا وجود صرف اشخاص میں ہو سکتا ہے، اگرچہ ایسے اشخاص میں جو اپنے آپس کے میل جول کی وجہ سے خاص کیفیت رکھتے ہیں۔ یہ اشخاص اپنے امکانات کے تحقق میں جس درجے تک پہنچتے ہیں، اسی حد تک انسانی روح کا تصور کسی خاص قومی روح میں پورا ہوتا ہے۔ اگر ان کے اندر یہ تصور پوری طرح سے تکمیل کو نہیں پہنچا تو قومی روح کے اندر بھی یہ اس سے زیادہ مکمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ قومی ہونے کے اعتبار سے اس کا اس کے علاوہ اور کوئی وجود نہیں ہوتا جو یہ ان کے اندر رکھتا ہے۔

صفحہ ۲۱۲

۱۸۵ اسی قسم کی تنقید کسی ایسے مفروضے پر بھی صادق آئے گی

کہ انسان میں جو روح ہے، وہ اپنی استعداد (یعنی وہ استعداد جو اس سے ایک حیوانی روح کے واسطے سے ایک ابدی ذہن کے تحقق نفس ہونے کی حیثیت سے متعلق ہے) کو بنی نوع کی کسی تاریخ یا معاشرے کی کسی تنظیم میں شخصی وجود کی حالت کے علاوہ پورا کر سکتی ہے جس کو افراد حاصل کرتے ہیں، جو تاریخ کے موضوع یا معاشرے کے افراد ہوتے ہیں۔ یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ کوئی تصور خود کو لاتعداد واقعات کے سلسلے میں کیونکر ظاہر کرتا ہے اگر یہ سلسلہ اس کے ماورا کسی اور سے تعلق نہیں رکھتا، جو اس کے گزر جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اور اس قسم کا لامتناہی سلسلہ بنی نوع انسان کو ہونا چاہیے، بجز اس صورت کے کہ اس کے نتائج پائدار اشخاص کی سیرت کی ساخت میں مجتمع ہو جائیں۔ بہرکیف ایک روح کا تصور خود کو ارواح کے علاوہ کہیں تحقق میں نہیں لا سکتا۔ انسانی روح کو اپنے تصور کے مطابق شاعر ذات موضوعوں کے علاوہ جو ایسے اوصاف رکھتے ہیں، جن سے شعور ذات مترشح ہوتا ہے جو ایسی روح کے مناسب ہوتے ہیں، اور اس کا تحقق اس درجے تک ہو سکتا ہے جو تصور کے تحقق کے قریب قریب ہوتا ہے، جو اس کی ترقی ہوتا ہے۔ پس بنی نوع انسان کی روحانی ترقی ایک بے معنی ترکیب ہوگی اگر اس کے معنی شخصی سیرت کی شخصی سیرت کے لیے ترقی کے نہ ہوں، ایسی ترقی جس کے محسوس کرنے والے خیال کرنے والے اور ارادہ کرنے والے موضوع ناقابل اور قایم رکھنے والے ہوتے ہیں، اور جس کا ہر قدم ایسے موضوعوں کی استعدادوں کے بیش از بیش تحقق کا ہوتا ہے۔ اگر اس کو شخصی زندگی کی نسبتاً مکمل صورتوں کی جہت میں نہ سمجھا جائے تو یہ محض ناقابل فہم ہوگا۔ ص ۱۳ ۲

ممکن ہے کہ یہ رائے قایم کرنے کی بھی کوئی وجہ ہو، کہ ایسی استعدادیں بھی انسانی روح میں ہوتی ہیں، جن کا کسی معاشرے کے حالات کے تحت بھی جس کو ہم جانتے ہیں یا جس کا ہم قطعی طور پر تعقل کر سکتے ہیں، یا جو زمین پر موجود ہونے کے قابل ہو، تحقق نہیں ہو سکتا۔ اس قسم کا یقین ایک طرف تو اس امید کے خیال سے جایز ہو سکتا ہے، جو روح اپنے کو

دلاتی ہے، جو دو صورتوں میں ہوتا ہے یعنی کبھی اس کے واقعی کامیاب ہو جانے سے اور ان آرزوؤں سے جن کا ہم کو انفرادی طور پر شعور رہتا ہے، دوسرے ان حدود کے خیال سے جو ایک خاص معاشری فریضے کی حد تک محدود رہنے کی ضرورت انفرادی اکتساب پر عاید کرتی معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا ہم اس مفروضے کی تائید کر سکتے ہیں، کہ شخصی زندگی جو تاریخاً اور واقعاً زمین پر ایسے حالات میں گذرتی ہے، جو اس کی ترقی کو روکتے ہیں، وہ ایک معاشرے کے اندر بھی جاری رہتی ہے، جس سے ہم آلات حس کے ذریعے سے واقف نہیں ہو سکتے لیکن جوہر اس کمال میں جس کو انسان زندگی کے ان حالات کے تحت حاصل کرتا ہے جن کو ہم جانتے ہیں، شریک ہوتی ہے، اور اس کو ترقی دیتی ہے۔ یا ہم خود کو یہ کہکر اطمینان دلا سکتے ہیں کہ شخصی شاعر ذات وجود جو خدا کی طرف سے آتا ہے، ہمیشہ خدا سے تعلق رکھتا ہے یا بے نتیجہ انسانی امید کے مسلسل تماشے کو دیکھ کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مسئلہ حل نہیں ہو سکتا، مگر فی الحال یہ سلبی یقین باقی رہنا چاہیے کہ ایک استعداد جو محض شخصی ہوتی ہے اس کا تحقق وجود کی کسی غیر شخصی صورت میں نہیں ہو سکتا۔

۱۸۶- اس میں شک نہیں کہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ انسانی زندگی کے واقعات اور تاریخ سے انسانی ترقی کے کسی ایسے نظریے کی راہ میں جو ان تغیرات کی جواب تک معاشرے میں ہوئے محض تعمیمات پر مشتمل نہ ہو، بے شمار مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ روح جو گویا کہ ہماری ذات ہے، کے اگر چند مطالبات نہ ہوتے تو ہم کو انسانی ترقی کا خیال کبھی پیدا نہ ہوتا۔ مگر چونکہ ان مطالبات کی اور واقعات کے فہم کی ایک ہی بنیاد ہے، اس لیے یہ ان کو دبا نہیں سکتی۔ یہ ایک ہی اصول یعنی خود کو معروض بنانے کا منظر ہیں، جس کے بغیر جیسا کہ بیان کر چکے ہیں، ہمارے شعور کے لیے واقعات جیسی کسی شے کا وجود ہی نہ ہوتا۔ ان کی قوت کا اظہار اس امر سے ہوتا ہے کہ باوجودیکہ مشاہدات فطرت و تاریخ سے، ان کو شکست ہوتی رہتی ہے، مگر یہ ہمیشہ خود کو غالب کرتے رہتے ہیں۔ فطری زندگی جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، اس میں جو

صہ ۲۱۴

ہم ترقی کا تصور پڑھ سکتے ہیں، اور اس امر کا تعقل کر سکتے ہیں کہ عالم کی ایک ترتیب اور اس کا ایک خاکا ہونا ضروری ہے تو اس کا باعث صرف یہ ہے کہ ہم کو اپنے میں ایسے امکانات کا شعور ہوتا ہے، جن کا تحقق نہیں ہوا مگر جو ہر وقت دوران تحقق میں رہتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ جو کچھ ہمارے مشاہدے میں آتا ہے اس سب کو ہم اس تصور کے مطابق نہیں کر سکتے۔ عضوی زندگی کے خاص حلقوں میں اعمال ترقی کا پتا چلانے کے بعد بھی ہم مشکل ہی سے مقصد سے قریب تر ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس تصور کو تشفی دینے کے لیے جو ہم کو ترقی کی تلاش پر مجبور کرتا ہے ہمیں اس قابل ہونا چاہیے کہ ترقی کے تمام جزئی اعمال کو ایک دوسرے سے ربط دے سکیں، یعنی ادنیٰ اعمال کو اعلیٰ اعمال کے تابع کر سکیں، اور عالم پر مع انسانی تاریخ کے اس طرح نظر ڈال سکیں، کہ یہ ایک ایسا جسد ہے، جس کے اندر استعدادیں باقاعدہ ہمنوائی کے ساتھ پوری ہو رہی ہیں۔ ایسا ہم نہیں کر سکتے۔ مگر نہ تو ہمارا ایسا کرنے سے قاصر رہنا، اور نہ جو کچھ ہم مشاہدہ کرتے ہیں، اس کے بیشتر حصے اور عام ترقی کی کسی اسکیم میں تناقض کا محسوس ہونا، اس تصور کے اقتدار کو کمزور کر سکتا ہے، جو مشاہدے کی شہادت پر قایم نہیں ہے بلکہ جو عالم میں ایسی وحدت کے تسلیم کرنے کے داخلی مطالبے کو ظاہر کرتا ہے جو ہماری وحدت کے مطابق ہو، اور یہ مطالبہ ایسا ہے جو اس شعور ذات کے اندر مضمر ہوتا ہے، جس کی بدولت ہم اس قسم کے واقعات کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ ہم ترقی کے تصور کو ان واقعات کے مطابق کرنے کی جلدی میں جن کا علم ہم کو ذرا ذرا کر کے ہوتا ہے، اور ایک دم نہیں ہوتا، خود تصور کے اصلی اور ضروری پہلوؤں کو کہیں نظر انداز نہ کر جائیں۔

۱۸۷۔ ان پہلوؤں میں سے ایک تو ابدی ذہن کے لیے یا ابدی ذہن میں ایسی استعدادوں کا ابدی تحقق ہے جن کا تحقق رفتہ رفتہ زمانے میں ہوتا ہے، دوسرا یہ ہے کہ عمل ترقی کی غایت ان استعدادوں کی جن کو عمل فرض کرتا ہے حقیقی تکمیل ہونی چاہیے۔ جب ہم کسی موضوع کی نسبت یہ کہتے ہیں کہ وہ کسی قانون کے مطابق دوران ترقی میں ہے، تو اگر ہم سوچ سمجھ کر ایسا

ص ۲۱۵

کہ رہے ہیں تو ہماری یہ مراد ضرور ہونی چاہیے کہ وہ حالت جس میں اس موضوع کی ترقی ہو رہی ہے کسی شعور کے لیے پہلے سے موجود ہے۔ ایسی بات کو ہم یہ کہکر ظاہر کرتے ہیں، کہ موضوع بجائے خود یا بالقوہ طور پر ایسی شے ہے، جو یہ زمانے میں ہنوز واقعتاً نہیں ہوا۔ اور پھر اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ کسی شعوری وجود کی نسبت سے، یہ ویسا ہے جیسا کہ کسی دوسری نسبت سے یہ زمانے میں ہو رہا ہے۔ زندگی کی ایک حالت یا شعور جس کو ہنوز ایک ایسے موضوع نے حاصل نہیں کیا، جو اس کے قابل ہو، اس کے متعلق اس موضوع کی نسبت سے، ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ واقعتاً نہیں ہے۔ لیکن اگر ایسا کوئی شعور نہ ہوتا، جس کے لیے یہ موجود ہوتا تو یہ کہنے کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ امکاناً یہ ہے، کیونکہ یہ تو کچھ بھی نہ ہوتا۔ پس جب انسانی روح کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ بذات خود یا امکاناً ایسی شے ہے جس کا تحقق ہنوز انسانی تجربے کے اندر نہیں ہوا ہے، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ایک شعور ہے جس کے لیے اور جس کے اندر "یہ کچھ شے" درحقیقت موجود ہے، اگرچہ دوسری جانب اس شعور کے لیے جس سے انسانی تجربہ بنتا ہے، یہ صرف امکاناً ہی موجود ہوتی ہے۔

یہ کہنا کافی نہ ہوگا، کہ ایک شعور جس کے لیے یہ درحقیقت موجود ہوتی ہے، اس کے تو محض یہ معنی ہو سکتے ہیں، کہ انسانی روح کی یہ غیر ترقی یافتہ استعداد معروض شعور کی حیثیت سے ابدی ذہن کے لیے اسی طرح سے موجود ہوتی ہے جس طرح وہ واقعات جن پر میں غور کرتا ہوں میرے شعور کے لیے موجود ہوتے ہیں۔ اگر موضوع ارتقا محض ایک فطری جسد ہوتا تو اس قسم کا بیان کافی ہوتا۔ مگر جب موضوع ارتقا خود ایک شاعر ذات نفس ہے، تو اس کے تحول کی غایت محض شاعر ذات موضوع کے لیے حقیقۃً موجود نہ ہونی چاہیے، بلکہ شاعر ذات موضوع کے اندر یا شاعر ذات موضوع کے طور پر اس کو موجود ہونا چاہیے۔ ابدی طور پر ایک ایسا موضوع ہونا چاہیے، جو وہ سب کچھ ہو جو کچھ ایک شاعر ذات موضوع کے زمانے کے اندر بن جانے کا امکان ہو، جس میں انسانی روح کا تصور یا وہ تمام صورتیں جن کے اختیار کرنے کی اس میں صلاحیت ہو کامل طور پر متحقق ہوں۔ اس خیال سے اس روحانی تعلق کے اس صحیح تصور کی طرف

ذہن منتقل ہو سکتا ہے، جو ہمارے اور خدائے تعالیٰ کے درمیان ہے۔ یعنی وہ محض ایسی ذات ہی نہیں ہے جس نے ہم کو اس معنی میں بنایا ہے کہ ہم شعور الٰہی کے لیے ایسے ہی معروض کے طور پر موجود ہیں، جس طرح سے کہ ہمیں نظام کائنات کو فرض کرنا چاہیے، بلکہ وہ ایسی ذات بھی ہے، جس کے اندر ہم موجود ہیں، جس کا اصولاً ہم جزو ہیں، جس کے انسانی روح اس معنی میں مطابق ہوتی ہے، کہ وہ، وہ سب کچھ ہوتا ہے، جس کی انسانی روح میں بننے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

ص ۲۱۶

۱۸۸۔ دوسرے اصول کے متعلق جس کی نسبت ہم نے یہ کہا تھا کہ یہ تصور ترقی کے اندر مضمر ہے، یعنی عمل ترقی کی غایت ان استعدادوں کی حقیقی تکمیل ہونی چاہیے جن کو یہ عمل فرض کرتا ہے، یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ کتنا ہی مسلم کیوں نہ ہو، لیکن یہ اس اصلی غایت کے سمجھنے میں جس کی جانب ترقی کا کوئی عمل ہم کو لے جاتا ہے، ہماری بہت کم رہبری کرتا ہے۔ جن صورتوں میں غایت یا وظیفہ مشاہدے میں آ سکتے ہیں، اور ان سے صلاحیت یا استعداد کا استنباط کیا جاتا ہے، ان پر یہ اصول منطبق نہیں ہوتا۔ اگر یہ دوسری صورتوں پر عاید ہو سکتا ہو، تو ہمارے پاس استعدادوں کی نوعیت جاننے کے لیے ان غایتوں کے مشاہدے سے علٰحدہ جن سے ان کا تعلق ہوتا ہے، کوئی اور ذریعہ ہونا چاہیے۔ لیکن کیا ہمارے پاس اس قسم کے ذرائع ہیں؟ اور ان کی عدم موجودگی میں، چونکہ انسانی ترقی کی اصل غایت کا مشاہدے کی دست رس سے باہر ہونا ضروری ہے، کیا انسانوں کی استعدادوں کے متعلق، جن کو انسانی ترقی کے دوران میں تکمیل کو پہنچنا چاہیے، ہمارے نتایج محض بے بنیاد و قیاس آرائی نہیں ہیں۔ کیا آخر میں یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ جن کو ہم انسانوں کی مستقل استعدادیں خیال کر رہے ہیں، اور جن سے انسانی ترقی کے متعلق اس بنیاد پر کچھ استنباط ہو سکتا تھا، کہ یہ غایت ایسی ہونی چاہیے جس سے ان کی فی الحقیقت تکمیل ہو، وہ کسی غیر معلوم قوت کے عارضی پر تو ہوں، جو نہ معلوم کس جہت میں کام کر رہی ہے، اور ممکن ہے کہ ان کی غایت ایک ناقابل علم مستقبل کی پیدایش میں اپنا کام انجام دے کر فنا ہو جانا ہو؟

۱۸۹- اس قسم کے سوال کا ہم کو مندرجۂ ذیل جواب دینا چاہیے؛ ہم کو اس تصور میں مبتلا ہو جانے سے ہوشیار رہنا چاہیے کہ ایک لامتناہی عمل یعنی ایسا عمل جو کسی غایت سے تعلق نہ رکھتا ہو، عمل ترقی ہو سکتا ہے۔ اگر بنی نوع انسان کی تاریخ محض ایسے واقعات و حادثات کی تاریخ ہوتی، جن میں سے ہر ایک واقعہ بعد میں آنے والے واقعے کا تعین کر سکتا، اور یہ سلسلہ لامتناہی ہوتا تو کوئی ترقی یا ارتقا نہ ہو سکتا۔ چونکہ ہم ایک لامتناہی سلسلے کو جمع نہیں کر سکتے اس لیے بنی نوع انسان کی تاریخ کا اگر سلسلے کے طور پر تصور کیا جائے تو اس میں ایسی کوئی شے نہ ہوگی جس سے ایک غایت کی نسبت سے کثرت کو وحدت میں منتقل کرنے کے مطالبے کی تشفی ہو سکے، حالانکہ محض اسی کی بدولت ہم انسانی معاملات کے دور میں تصور ترقی کو دریافت کر سکتے ہیں۔ اگر انسانوں کی تاریخ میں ترقی ہے تو اس کو ایسی غایت کی سمت میں ہونا چاہیے، جو ایسی حالت زندگی پر مشتمل ہو، جو خود زمانے میں ایک سلسلہ نہ ہو، بلکہ ابدی طور پر اس کا فہم ابدی ذہن میں بھی ہو اور فی نفسہ یا بجائے خود بھی ابدی ہو۔ علاوہ بر ایں اگرچہ کوئی اور استعداد اس قسم کی ہو سکتی ہے، جو ایسی حالت زندگی کے حصول میں اپنا کام انجام دے کر دوران حصول میں فنا ہو جاتی ہے (جس طرح سے لاکھوں حیوانوں کی استعداد اپنے وظایف و انفعال کے پورا ہونے کے بعد ہر ساعت فنا ہوتی رہتی ہیں) تاہم ایسی استعداد جو باشعور شخصیت پر مشتمل ہو اس کے متعلق یہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس طرح سے فنا ہو جاتی ہے۔ اس میں ابدی بننے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ خود یہ زمانے کے اندر ایک سلسلہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ زمانے کے سلسلے کا اس کے لیے وجود ہوتا ہے۔ ایسی استعداد کی ہم اسی غایت میں تکمیل نہیں مان سکتے، جس سے اس کی فنا لازم آتی ہو، کیونکہ یہ یقین کہ ایسی غایت جس سے ہماری استعدادوں کی تکمیل ہوتی ہے، ہماری شاعر ذات شخصیت پر مبنی ہے، اس تصور پر کہ اس روح میں جو کہ خود ہم ہیں، ایک مطلق قیمت ہے۔ اور اسی بنا پر ہم یہ یقین نہیں کر سکتے کہ انسانوں کی استعدادیں (یعنی وہ استعدادیں جن کی مثال ہمارے سامنے معاشرے کے واقعی اوارے

۲۱۷

ہیں، اگرچہ وہ اس طرح شامل نہ بن سکتے اگر ہمارے ذہن میں ان کا ایک مستقل تصور نہ ہوتا، درحقیقت ایسی حالت میں تکمیل پا سکتی ہیں، جس میں ہر ذی عقل انسان کو محض وسیلہ سمجھا جائے اور بجائے خود غایت نہ خیال کیا جائے۔ بہ حیثیت مجموعی ہمارا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ انسانی ترقی کے تصور کو جب زندگی کے واقعات پر عاید کیا جاتا ہے، تو اگرچہ بہت سی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، لیکن اگر ہم ترقی کی غایت کو ایسا سمجھتے ہیں، جس کے حصول میں اشخاص (یعنی وہ عامل جو بذات خود غایت ہوتے ہیں) فنا ہو جاتے ہیں یا یہ شاعر ذات وجود کے علاوہ اور کوئی زندگی ہوتی ہے، یا یہ ایسی غایت ہوتی ہے جس میں اشخاص کے دعاوی کا وہ تصفیہ کہ ہر شخص دوسرے کی خیر کا وسیلہ ہے، اور اپنے لیے غایت ہے، اور جو انسانی معاشرے کی بلند تر صورتوں میں جزواً حاصل ہو چکا ہے، یا یہ تکمیل کو نہ پہنچا ہو، تو ہم ان مشکلات سے بچ نہیں جاتے، بلکہ اس تصور میں جو کچھ حقیقی معنی ہیں ان سے اس کو خالی کر دیتے ہیں۔

ص ۲۱۸

۱۹۰۔ فی الحال (اور یہ بات ہر وقت ذہن نشین رہنی چاہیے) یہ کہنے میں کہ انسانی روح کا صرف اشخاص میں رہ کر اور اشخاص کے ذریعے سے تحقق ہو سکتا ہے، اور انسان کے الہٰی تصور کی تکمیل بھی انسانوں میں رہ کر اور انسانوں کے ذریعے سے ہو سکتی ہے، ہم اس امر سے انکار نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اس کا شد و مد کے ساتھ دعویٰ کر رہے ہیں، کہ یہ تحقق و تکمیل صرف معاشرے میں رہ کر اور معاشرے کے ذریعے سے ہو سکتی ہے۔ معاشرے کے بغیر اشخاص نہیں ہوتے، یہ دعویٰ بھی اسی قدر صحیح ہے جس قدر کہ یہ دعویٰ کہ اشخاص کے بغیر یعنی خود کو معروض بنانے والے عاملوں کے بغیر ان معاشروں میں سے کسی کا وجود نہیں ہو سکتا تھا، جن کو ہم جانتے ہیں۔ اس قسم کے معاشرے کی بنیاد اشخاص کے ایک دوسرے کو اور ایک دوسرے کی اغراض کو اشخاص کی حیثیت سے تسلیم کرنے پر ہوتی ہے یعنی ایسے اشخاص کی حیثیت سے جو اپنے لیے غایت ہوتے ہیں، جو شعوری طور پر اپنے تعقل سے آمادۂ عمل ہوتے ہیں اور جانتے ہیں کہ ہم اپنے لیے عمل کر رہے ہیں۔ ان کو ایک دوسرے سے اشخاص کی حیثیت سے اس حد تک دلچسپی ہوتی ہے، جس حد تک ہر ایک اس امر سے واقف ہو کر کہ دوسرا اپنی تشفی نفس اپنے

سامنے بہ حیثیت معروض کے رکھتا ہے، دوسرے کی تشفی نفس کا باعث ہو کر، یا دوسرے کی تشفی نفس کو دیکھ کر اپنے لیے آسایش پاتا ہے۔ معاشرہ ایسی باہمی اغراض پر مبنی ہے، کہ اگر یہ اغراض باہمی کا اصول جس کو مجرد ضابطے کی شکل میں بیان کرنا کتنا ہی دشوار کیوں نہ ہو، عمل نہ کرے تو کوئی بات ایسی باقی رہ ہی نہ جائے جس کی وجہ ایک انسان دوسرے انسان کو غایت سمجھے اور محض وسیلہ خیال نہ کرے، جس پر معاشرے کا اپنی محدود ترین اور نہایت ہی ابتدائی صورتوں میں بھی مبنی ہونا ضروری ہے۔ اس فطری رجحان کا مقابلہ کرنے کے لیے جو خود کام اور خود طلب موضوع میں ہر اس شے کو جس سے اس کو تعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ اس شے کو جس سے اس کو فطری محبت ہوتی ہے، اپنی تشفی کا وسیلہ بنانے کا ہوتا ہے، کوئی شے نہ رہ جائے گی۔ انسانوں کا مشترکہ اغراض کے لیے ارکان کی حیثیت سے جمع ہونا ناممکن ہوگا۔ اس طرح سے ایسے اشخاص کے بغیر جن میں سے ہر ایک دوسرے کو بجائے خود غایت سمجھتا ہو، اور اس سے اس قسم کا برتاؤ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو، کوئی معاشرہ نہیں ہو سکتا۔

لیکن اس کا عکس بھی اسی طرح سے صحیح ہے کہ شخصیت صرف اس قسم کی معاشرے کے ذریعے سے معرض حقیقت میں آتی ہے۔ صرف معاشرے کے ذریعے سے انسان اپنی ذات کے تصور یعنی اپنے افعال کے معروض ہونے کی حیثیت سے اپنی ذات کی ممکنہ بہتر حالت کے تصور کو اس طرح سے معرض حقیقت میں لا سکتا ہے، جس کے بغیر یہ تصور ایسا رہتا جیسا کہ بصارت اور لمس کے حاسوں کے بغیر مکان کا تصور رہتا۔ دوسرے کا عملی طور پر شخصیت کو تسلیم کرنا یعنی کسی "تو" کا "میں" کو اور "میں" کا "تو" کو ماننا اس کے عملی شعور کے لیے، یعنی اس کے کسی ایسے شعور کے لیے ضروری ہے، جو خود کو فعل میں ظاہر کر سکے۔ اس کی اصل کی جب ماضی میں تلاش کی جاتی ہے اور اس کے متعلق قیاس آرائی ہوتی ہے تو بے سود ہوتا ہے۔ ہم اپنے حقیقی معاشرے کو تاریخ یا تخیل کے طور پر جن ابتدائی گروہ بندیوں سے بھی منسوب کر سکیں اس کے اندر اس کا مضمر ہونا ازبس ضروری ہوتا ہے۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ ہم جو خاندانی روابط اور باہمی حقوق و ذمہ داریوں

حصہ ۲۱۶

کے ایک مقررہ نظام کے اندر جس کو حکومت نے جاری کیا ہے، پیدا ہوئے ہیں، ہم نے خود کو دوسرے اشخاص کے مابین اشخاص سمجھنا سیکھ لیا ہے کیونکہ ہم سے اشخاص کی حیثیت سے سلوک کیا جاتا ہے کہ ہم کو اپنا ایک ارادہ رکھنے اپنے افعال کا خود کو مقصود بنانے کا حق ہے، بشرطیکہ ہم عملی طور پر دوسروں کے لیے بھی یہی حق تسلیم کریں۔ ہر قسم کی تعلیم اس اصول پر ہوتی کہ ہم یا تو اس معنی میں اشخاص ہیں یا بننے والے ہیں۔ اور جس طرح معاشرے کے عمل کی بدولت فرد کو اپنی شخصیت کا تعقل ہوتا ہے (یعنی وہ اپنی فطرت کو اپنے لیے معروض سمجھنے لگتا ہے) اور یہ بھی سمجھتا ہے کہ یہی شخصیت دوسروں میں بھی ہے، اسی طرح سے معاشرہ اس تعقل کے لیے تمام بلند معانی اور انسان کی شخصی دلچسپی کے کل مقاصد فراہم کرتا ہے، جن کے لیے زندگی گزارنے کے معنی اس کے اپنی تشفی کے لیے زندگی بسر کرنے کے مرادف ہوتا ہے، سوائے ان مقاصد کے جو محض اس کی فطرت حیوانی سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

۱۹۱۔ پس یہ بات بھی اسی قدر صحیح ہے کہ انسانی روح خود کا تحقق یا اپنے تصور کی تکمیل صرف اشخاص میں کر سکتی ہے، اور یہ تحقق صرف معاشرے میں ہو سکتا ہے، کیونکہ معاشرہ شخصیت کی ترقی کے لیے شرط ہوتا ہے۔ مگر چونکہ معاشرے کا فریضہ اشخاص کی ترقی ہے، اس لیے انسانی روح کا تحقق صرف اس حد تک ہو سکتا ہے جس حد تک یہ فریضہ پورا ہوتا ہے۔ اس لیے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ سب اشخاص کا نشو و نما ایک ہی طور پر ہو۔ بنی نوع انسان کا وجود ہی دو جنسوں کے امتیاز کو فرض کرتا ہے، اور چونکہ ان کے وظایف میں فرق ہونا لازمی ہے، اس لیے ان صورتوں میں بھی فرق ہونا ضروری ہے، جن میں مردوں اور عورتوں کی شخصیت کا نشو و نما ہوتا ہے۔ پھر اگرچہ ہمیں ان فلاسفہ کے نقش قدم پر چلنے سے پرہیز کرنا چاہیے، جنھوں نے اپنے زمانے کے جماعتی امتیازات کے لیے ازلی ضرورت ثابت کی ہے، اور جو قرنوں کے بعد غیر ضروری ثابت ہو چکے ہیں، مگر یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ معاشری حیثیت اور قوت کے امتیازات انسانی شخصیت کی ترقی کے لیے لازمی تھے، مادی اشیا پر قابض و متصرف ہونے کی قوت کے بغیر اس قسم کا

ص ۲۲۰

نشو ونما نہیں ہو سکتا۔ تعرف کا یہ عمل اپنے اثرات کے اعتبار سے ذہانت اور موقع کے لحاظ سے متغیر ہونا چاہیے اور اس تغیر سے شخصیت کی صورت میں وہ فرق پیدا ہونے چاہییں، جو یہ مختلف انسانوں میں اختیار کرتی ہے۔ اور یہ بھی ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ باہمی خدمات جن سے متابعت کا احساس ظاہر ہوتا ہے، اور اس طرح سے ایک شخص کے دوسرے شخص کو اپنی ذات ثانی کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے، فعل و قابلیت کی مختلف حدود کے بغیر کیونکر ممکن تھیں، وہ حدود جو اس حلقے کا تعین کرتی ہیں جس میں آدمی کی شخصیت ترقی کرتی ہے یعنی اس کی شخصی دلچسپیوں کے حلقے کا۔

پس کل ممکنہ حالات کے تحت جہاں تک انسانی معاشرے کا تعلق ہے، ایک آدمی جو اپنے حالات کے اعتبار سے بہترین ہے، ایسے دوسرے آدمی سے بہت مختلف ہوگا، جو اپنے حالات کے لحاظ سے بہترین ہے۔ لیکن دونوں کے اخلاقی معنی میں اچھے ہونے کے لیے یعنی فی نفسہ اچھے ہونے کے لیے اور محض وسیلے کے طور پر نہیں، (اس لیے کہ انسانی روح کا تصور اس میں کسی حد تک تکمیل پائے) کسی نہ کسی صورت میں اس تصور کی تکمیل، کسی نہ کسی صورت میں انسانی تکمیل میں اعانت؛ ایسا مقصد ہونا چاہیے، جس . ہے اس کو تشفی نفس حاصل ہو، یہ ایسا مقصد ہو جس کے لیے وہ اپنے واسطے زندگی گزارنے میں زندہ رہتا ہو، اور صرف اس حد تک جس حد تک یہ ترقی اور شخصیت کا میلان ان اعلیٰ مقاصد کے لیے حاصل ہوتا ہے، جو اس قابل ہوتے ہیں (اور غالباً ہر وہ شخص جو اپنے کو "میں" کہتا ہے اس کے قابل ہوتا ہے) یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ معاشرۂ انسانی اپنے وسیع ترین معنی میں یا کسی خاص جماعت کے معنی میں اپنا وظیفہ پورا کرتا ہے، اور اپنے تصور کا جس حیثیت میں کہ یہ خدا کے ذہن میں ہوتا ہے تحقق کرتا ہے۔

(ب) اخلاقی نصب العین یا قانون کی صوری کیفیت

۱۹۲۔ اس تعلق کے بیان کرنے کی کوشش کرلینے کے بعد، جو نوع انسانی

صـ۲۲۱

کی ترقی اور افراد کی شخصی تکمیل میں ہونا ضروری ہے، اب ہم اس مسئلے کی طرف لوٹتے ہیں، جس کو اس توجیہ کا راستہ صاف کر لینے کے لیے ملتوی کر دیا تھا۔ یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس غایت میں جس کے لیے ایک اچھا آدمی شعوری طور پر زندگی گزارتا ہے، (جو کسی نہ کسی طرح سے اس کی عقلی صلاحیت یا اس تصور اولی کا تحقق ہوتی ہے جو اس کے اندر ہوتا ہے) اور اس غایت میں جس سے انسانی ترقی (اگر ایسی کوئی چیز ہے) ابدی ذہن میں ہمیشہ متعلق ہونی چاہیے، ایک حقیقی عینیت ہے۔ ممکن ہے کہ یہ عینیت اس عینیت سے زیادہ نہ ہو جیسی کہ محض اس شعور کے کہ ایک شے ہے، اور اس شعور کے کہ وہ شے کیا ہے، کے مابین ہے۔ زیادہ صحت کا خیال کیا جائے، تو ممکن ہے کہ یہ اس عینیت سے زیادہ نہ نکلے جو انسان کے اس تصور میں جو اس کو اپنی عقلی استعداد کی بدولت ایسی حالت کا ہوتا ہے، جس کو وہ جانتا نہیں کہ کیا ہے، مگر جو وہ بن سکتا ہے اور اسے بننا چاہیے، اور شعور الٰہی کے مکمل و متعین تصور میں ہے جو ایسی حالت کا ہوتا ہے، جس میں کل انسانوں کی پوری استعدادوں کا کامل طور پر تحقق ہوتا ہے۔ مگر یہ تصور جیسا کہ انفرادی طور پر انسان میں ہوتا ہے، وہ کتنا ہی غیر محدود اور غیر مکمل کیوں نہ ہو، وہ اصولی طور پر، اس تصور کا سلسلہ ہے جو خدا کے اندر ہے، اور یہ سلسلہ وہ واسطہ ہے جس کے ذریعے سے خدا کا تصور انسانی استعدادوں کے ترقی کناں نشو و نما کو متعین کرتا ہے۔ جس طرح سے یہ خدا میں ہوتا ہے، اور جس طرح سے یہ انسان کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور جس طرح سے یہ اس تسلسل کے ذریعے سے انسانی استعدادوں کے ایک نشو و نما میں خود کا تحقق کرتا ہے، ان تینوں صورتوں میں سے ہر صورت اس کا وجود صرف شخصی یعنی خود کو معروض بنانے والے شعور میں ہو سکتا ہے۔ تاہم انسان میں محض اس تصور سے کہ میں کچھ (وہ نہیں جانتا کہ کیا) بن سکتا ہوں اور مجھے کچھ بننا چاہیے واقعی عمل تک جس کو اخلاقی اعتبار سے اچھا کہا جاتا ہے ممکن ہے کہ ایک لمبی ڈگ معلوم ہو۔ لہٰذا ہم کو تفصیل کے ساتھ یہ بتانا ہے کہ یہ تصور رفتہ رفتہ کس طرح سے متعین صورت اختیار کر کے انسانی زندگی میں با اخلاق بنانے والا عامل بنا

ہے، جس سے ہمارے اخلاقی معیارات عالم وجود میں آتے ہیں، اور جو ان کی اطاعت پر مجبور کرتا ہے۔

۱۹۳۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس قسم کا تصور انسان میں عمل کرتا ہے، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا طریق عمل کیا ہونا چاہیے؟ یہ اس کے سامنے ایک مقصد رکھے گا جس کا اس کو مطلقاً پسندیدہ و مستحسن شے کے طور پر احضار ہوگا، مگر جو خواہش کا کوئی جزئی مقصد نہیں ہوگا۔ اس مقصد کا کافی طور پر بیان کرنا اس کے لیے کبھی ممکن نہیں ہوتا، کیونکہ یہ استعدادوں کے تحقق پر مشتمل ہے، جن کا پوری طرح پر علم ان کے تحقق سے ہوتا ہے، اس کے ساتھ ہی چونکہ یہ خود اس کی تکمیل ہوتی ہے، یعنی اس شے کی جس کے بن جانے کی اس صورت میں صلاحیت ہوتی ہے، یہ اس کے اندر ایسی دلچسپی پیدا کرے گی جو کسی دوسری دلچسپی کے مشابہ نہ ہوگی۔ اور یہ اس کی خواہشوں اور نفرتوں سے سوائے ان کے جو اس سے ماخوذ ہوں کیفاً مختلف ہوگی۔ یہ ایسی دلچسپی ہوگی، جیسی کہ اس مقصد میں ہوتی ہے، جس کو غیر مشروط قیمت کا خیال کیا جاتا ہے، ایسی دلچسپی جس کی قدر و قیمت کسی خواہش پر مبنی نہیں ہوتی جو کسی وقت فرد کو اس کی یا کسی اور شے کی معلوم ہو، اور نہ یہ کسی لذت پر مبنی ہوتی ہے، جس کو وہ اس کے مشغلے میں یا اس کے حصول میں، یا اس کے نتیجے کے طور پر تجربہ کر سکے، اس کے پسندیدہ ہونے کا تعقل کسی لذت کے پسندیدہ ہونے کے تعقل کی طرح سے اس کی کسی سابقہ لطف اندوزی سے یا اس کی خواہش کے تخیل سے پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اس کے مقصد کی خواہش اس کے پسندیدہ ہونے کے تعقل پر اس طرح سے مبنی ہوگی کہ یہ ان قابلیتوں کی تکمیل ہے، جن کا ایک شخص کو اپنے آپ کا شعور ہونے کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔

ایسے آدمیوں اور ایسے اوقات میں جب اس کی خواہش فی الواقع پیدا ہوتی ہے، (جو اس معنی میں خواہش ہوتی ہے، کہ انسان مقصود خواہش کے تحقق کے لیے اپنی پوری کوشش صرف کرتا ہے) تو یہ خود کو اس طرح سے ظاہر کرتی ہے کہ وہ اپنے اوپر ایسے اصول عاید کر لیتے ہیں، جو ان سے اس امر کے طالب

صہ ۲۲۲

ہوتے ہیں، کہ کچھ کیا جائے، بلا لحاظ اس کے کہ ان کا اس طرف میلان ہو، یا خواہش کی کوئی ایسی غایت ہو، جس کے لیے یہ وسیلہ ہو، یعنی اس غایت کے علاوہ جس کی اس لیے خواہش ہوتی ہے، کہ اس کو مطلقاً پسندیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ جن لوگوں اور جن اوقات میں اس قسم کی خواہش نہیں ہوتی، ان کے لیے اس امر کا شعور کہ کوئی شے مطلقاً پسندیدہ ہے، زندگی میں ایک تحدید کن عنصر ہوگا۔ اس سے کردار کے ان غیر مشروط قوانین کو تسلیم کر لیا جائے گا، جن کی ناموافق جذبات کے غلبے کی وجہ سے، یہ واقعی اطاعت پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں، اس سے اس مطالبے کو معنی حاصل ہو جائیں گے، جس کے بغیر کوئی اخلاق نہیں ہوتا، اور جس کے اندر ہر قسم کا اخلاق مضمر ہوتا ہے، کہ کچھ کام محض اس لیے کیا جائے کہ اس کو کرنا ہے، کیونکہ یہ ایسے عمل کے امکان کا شعور ہے، جس میں کوئی خواہش سوائے اس کے جو خود فعل کے تصور سے ہیجان میں آتی ہے، کہ یہ کچھ ایسی شے ہے، جو اس معنی میں مطلقاً پسندیدہ ہے کہ اس کے عمل میں لانے سے انسان وہ بہترین فعل انجام دیتا ہے جس کی اس کے اندر صلاحیت ہے، آسودہ نہ ہو گی۔ ص ۲۲۳

۱۹۴۔ لیکن اگر انسان کی غیر مشروط خیر کے تعقل کو، کردار کے غیر مشروط اصول کے ساتھ جن کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے، تسلیم کر لیا جائے، تو اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ وہ اصول خاص طور پر کس بات کا حکم دیتے ہیں۔ ہم یہ کہ چکے ہیں، کہ انسان اس امر کو کبھی کامل طور پر بیان نہیں کر سکتا کہ اس کی غیر مشروط خیر کیا ہے، کیونکہ جب تک تحقق نہ ہو جائے، اس وقت تک اس کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مجھ میں صلاحیتیں کیا کیا ہیں۔ یہ اس کمزوری کی توجیہ ہے، جو اخلاقی نصب العین کی تعریف کی کوششوں میں ہمیشہ لاحق ہوتی ہے۔ ان پر ہمیشہ یہ الزام وارد ہو سکتا ہے، کہ تعریف میں صراحۃً یا کنایۃً وہی تصور استعمال کیا گیا ہے، جس کی تعریف کا دعوٰی کیا جاتا ہے۔ اگر ہم سے غیر مشروط خیر کی تشریح کرائی جائے، اور ہم یہ جواب دیں کہ یا تو یہ نیک نیتی ہے، یا وہ شے ہے جس کی جانب نیک نیتی مائل ہوتی ہے، تو ہم سے یہ سوال ہوتا ہے کہ

نیک نیتی کیا ہے اور اگر اس سوال کے جواب میں ہم صرف یہ کہ سکیں کہ یہ غیر مشروط خیر کا ارادہ ہوتا ہے تو بھی عمل دوری میں مبتلا ہونے کا الزام ہم پر کچھ کم قدرتی طور پر عاید نہیں ہوتا اور اگر براہ راست یہ کہنے کے بجائے ارادۂ نیک غیر مشروط خیر کا ارادہ ہوتا ہے، ہم یہ کہیں کہ یہ ایک عام قانون کے مطابق محض اس کی خاطر یا اس لیے کہ یہ عام قانون ہے عمل کرنے کا ارادہ ہے، تو بھی ہم عمل دوری سے بچ نہیں جاتے، بلکہ اس کو ذرا سا چھپا دیتے ہیں، کیونکہ ایسے عام قانون کے اقتدار کو تسلیم کرنا بھی ایسے ایک غیر مشروط خیر سے تعلق رکھنے پر مبنی ہونا چاہیے۔

لذتی افادیت میں جہاں اور کشمکشیں ہیں، ان میں سے یہ بھی ایک ہے، کہ یہ بظاہر اس منطقی الجھن سے بچ جاتی ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ غیر مشروط خیر لذت ہے، اور یہ کہ ارادۂ نیک وہ ارادہ ہے، جو بہ اعتبار اپنے نتایج کے بہ حیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ لذت پیدا کرتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ ہم پر یہ الزام عاید نہیں ہوتا کہ ہم نے کسی تعریف میں اس تصور کو فرض کر لیا ہے جس کی ہمیں تعریف کرنی تھی۔ ہم غیر مشروط خیر کی ارادۂ نیک کے حوالے سے اور ارادۂ نیک کی غیر مشروط خیر کے حوالے سے تو شرح نہیں کر رہے ہیں۔ مگر اس سے ہم صرف اس طرح سے بچتے ہیں، کہ ارادۂ نیک کو اس سے خارج کسی شے سے متعلق مانیں۔ اور یہ کہیں کہ یہ اپنی قیمت صرف ایک غایت کا وسیلہ ہونے کی بنا پر رکھتا ہے، اور خود خیر قطعاً علٰحدہ و مختلف ہے، اس نظریے کے مطابق مکمل انسان بجائے خود ایک غایت نہ ہوگا، اور نہ انسانوں کا مکمل معاشرہ۔ انسان اور معاشرہ دونوں صرف ایسے احساسات پیدا کرنے کے لحاظ سے مکمل ہوں گے، جن کی کمیت میں جو فرق بھی ہوں، مگر ان کو انسان و حیوان دونوں یکساں طور پر محسوس کرتے ہیں۔ اس قسم کے نظریے سے ہم اس منطقی الجھن سے بچ نہیں جاتے، جو اخلاقی نصب العین کی تعریف میں لاحق ہوتی ہے، کیونکہ جس چیز کی ہم تعریف کر رہے ہیں، وہ اخلاقی نصب العین (ان معنی میں جو اس سے عام طور پر سمجھے جاتے ہیں) نہیں ہے۔ اخلاقی نصب العین سے کسی قسم کا انسان یا سیرت یا شخصی فعلیت مراد ہوتی ہے جس کو بجائے خود ایک غایت خیال کیا جاتا ہے لیکن لذتی افادیت کے نظریے کے مطابق اس قسم کا کوئی انسان یا سیرت یا

۲۲۵

شخصی فعلیت. بجائے خود غایت ہے ہی نہیں۔

۱۹۵۔ ممکن ہے یہ نتیجہ نہ نکلے کہ نظریۂ لذتیت اس لحاظ سے غلط ہے۔ اس امر پر تو اس وقت غور ہوگا، جب ہم لذتیت کا کامل انتقادی مطالعہ کریں گے، یہاں جو بات بتلانی مقصود رہے، وہ یہ ہے کہ اس قسم کا نظریہ ہمارے لیے کارآمد نہیں ہے۔ جب ایک مرتبہ ہم اپنے کو یہ یقین دلا چکے کہ انسان صرف اپنے لیے غایت ہو سکتا ہے، تو پھر یہ نظریہ کوئی مدد نہیں دیتا، اور اس لیے اس کو اپنے سے، جو وہ اپنی صلاحیت کے کامل تحقق کی صورت میں بن سکتا ہے، یعنی اپنی کامل سیرت سے خوشی حاصل ہو سکتی ہے۔ پس اس کی غیر مشروط خیر اسی کے اندر ہو سکتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق جب ہم اخلاقی نصب العین کی تلاش کر رہے ہوں تو ہم کو اس بات سے بھی واقف ہونا چاہیے، کہ ہم کو کس چیز کی تلاش ہے۔ یہ فوراً ہی اس امر کا اعتراف کر لینے کے مساوی ہے، کہ جب ہم ایسے عامل کی نسبت بیان کر رہے ہیں، جس کی ترقی خود اس کی تکمیل کے نصب العین کے تابع ہے، تو ہم ارادے کی ایک حالت کو ایک بار وسیلہ اور دوسری بار غایت کہنے سے نہیں بچ سکتے۔ ارادے کی نیکی یا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے انسان کے متعلق یہ کہنا چاہیے، کہ یہ اسی خیر کی جہت میں واقع ہے، جس میں کہ غایت ہے۔ کیونکہ غایت صلاحیتوں کا وہ باشعور اور کامل تحقق ہے، جس کا وسیلہ انھیں صلاحیتوں کا باشعور عمل ہے، (ان صلاحیتوں کا عمل ناتمام تحقق کی حالت میں، لیکن اس تصور کے تحت کہ ان کا کامل تحقق مستحسن و پسندیدہ ہے) اگر ہم کو اس امر کا علم ہوتا کہ ان کا کامل تحقق کیا ہوگا، تو ہم ان کو اس طرح سے بیان کر سکتے، کہ اس میں اور ان صلاحیتوں کے غیر مکمل تحقق میں جو اس کامل تحقق کا وسیلہ ہے، کیا فرق ہے۔ اس طرح ہم انسان کی تکمیل میں بہ حیثیت غایت کے اور اس کی اچھائی میں بہ حیثیت اس غایت کے وسیلہ ہونے کے امتیاز کر سکتے۔ اگرچہ تکمیل اصولاً اچھائی کے مطابق ہو گی، اور اس میں اور اس میں بس اسی قدر فرق ہوگا جس قدر کہ مکمل اور غیر مکمل میں فرق ہوتا ہے۔ مگر کامل تحقق کا ہم کو

ص۲۲۵

ایسا علم نہیں ہے۔ ہم اس کو صرف اس حد تک جانتے ہیں، جس حد تک ہم نے اس کے حصول کے لیے عمل کیا ہے یا کر رہے ہیں۔ اور یہ، یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ہمیں غیر مشروط خیر کی حیثیت سے انسان کی تکمیل کا علم نہیں ہے، مگر جو کچھ ہمیں علم ہے وہ اس کی اچھائی یا نیک نیتی کی اس صورت کا ہے، جو یہ غیر مشروط خیر کے وسیلے یا اس کی سعی کے طور پر اختیار کرتی ہے، ایسی خیر جو انسان کے لیے فکری علم کا معروض نہیں ہے، لیکن جس کا تصور (اس امر کا یقین کہ ایسی شے ہے) ایسا اثر ہے، جس کے ذریعے سے اس کی زندگی اس کے حصول کی طرف مایل ہوتی ہے

۱۹۶۔ لہذا یہ کہنا کہ انسان کی اچھائی یا خیر انسانیت کے نصب العین کی خاطر مصروف رہنے میں مضمر ہے اور یہ کہنا کہ انسانیت کا نصب العین انسان کی اچھائی پر مشتمل ہے، غیر منطقی عمل نہیں ہے کیونکہ مضمون زیر بحث کے لیے صرف یہی طریقہ مناسب ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس قسم کا نصب العین جس کا ہنوز تحقق نہیں ہوا ہے، مگر جو ایک محرک کی صورت میں کام کر رہا ہے، پہلے ہی سے انسان میں اس زندگی کی ناتمام صورت رکھتا ہے، جس کی تکمیل خود نصب العین کا تحقق ہوگا۔ اب ایسی فطرت کی نسبت سے جیسی کہ ہماری ہے، جو اس کے علاوہ بھی بہت سی تشویقات رکھتے ہیں، جو نصب العین کی طرف کھینچتی ہیں، یہ نصب العین کانٹ کے الفاظ میں ایک امر مطلق بن جاتا ہے۔ یہ کچھ اس قسم کے عمل کا حکم دے گا، جس کو عام طور پر اور بے چون و چرا انجام دینا ہوگا بلا لحاظ اس کے کہ آیا کسی شخص میں کسی وقت اس کے عمل میں لانے کا میلان ہے یا نہیں۔ مگر جب ہم خود سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ یہ امر مطلق کیا کرنے کا حکم دیتا ہے، تو ہمیں وہی دشواری پیش آتی ہے جو اس وقت پیش آئی تھی، جب ہم سے اخلاقی نصب العین یا غیر مشروط خیر کی تعریف کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر مطلق ہم کو امر مطلق کے ماننے کا حکم دیتا ہے اور اس کو اسی کی خاطر ماننے کا حکم دیتا ہے۔ اگر (محض عملی اغراض ہی کے لیے نہیں نظری یقین کے طور پر) ہم اس کے حکم کو کسی خاص فریضے

صـ ۲۲۲

کے مطابق کرلیں، تو ایسے حالات مل جائیں گے جن پر اس فریضے کی پابندی مبنی ہو گی۔ اور امر مطلق کو جلدی سے اس کے مطابق کر لینے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اس قسم کا ایک شبہہ پیدا ہو گا کہ کوئی امر مطلق یا فریضۂ مطلق ہے ہی نہیں۔ تاہم ان توجیہات کے بعد جو ابھی ہم کر چکے ہیں، ہمیں اخلاق کی بنیاد کو ایک ایسا غیر مشروط فریضہ قرار دینے سے نہ جھجکنا چاہیے، جو خود سوائے اس غیر مشروط فریضے کے پورا کرنے کے، کسی فعل کے غیر مشروط طور پر عمل میں لانے کا فریضہ نہ ہو۔ یہ ایک نصب العین کے تحقق کا فریضہ ہے، جس کی اس وقت تک تعریف نہیں کی جا سکتی جب تک اس کا تحقق نہ ہو جائے، اور جو تحقق کے بعد منبع فرائض معلوم نہ ہو گا، کیونکہ "ہونا چاہیے" کی جگہ "ہے" لے لے گا۔ یہ ان خاص فرائض کی جو بعض امور کے کرنے اور بعض کے نہ کرنے سے متعلق ہوتے ہیں، غیر مشروط بنیاد ہے، جو معاشری انسان کی مساعی میں اپنے نصب العین کا تحقق کرنے کے لیے اب تک ناگزیر و لازمی تسلیم کیے گئے ہیں، مگر جن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی طرح سے مشروط ہے، کیونکہ یہ خاص حالات سے متعلق ہیں، اگرچہ ان حالات کا حلقہ کتنا ہی وسیع کیوں نہ ہو، جن سے یہ متعلق ہوتے ہیں۔

۱۹۷۔ پس باوجود اس کے کہ امر مطلق اپنی بے غرضانہ تعمیل کے علاوہ کسی اور امر کا بلا استثنا حکم نہیں دے سکتا، اس کے لیے متعین مافیہ کی کمی نہ ہو گی۔ جن خاص فرایض کا یہ حکم دیتا ہے، وہ سب کے سب کم از کم ایسے ہوں گے، جن کے عمل میں آنے سے لوگوں کے اس وقت تک کے تجربے کے مطابق، انسان کی صلاحیتوں کے پورا ہونے میں کچھ ترقی ہوتی ہے، یا کوئی ایسی شرط پوری ہوتی ہے، جو اس ترقی کے لیے ضروری تھی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کم از کم ان کا حکم دے گا، کیونکہ ایسے خاص خاص فرایض ہمیشہ فرد کے لیے پیدا ہوتے رہیں گے، جس کے لیے، ان کے پیدا ہونے سے قبل، کوئی ضابطہ متعین نہیں کیا جا سکتا، اور جو اس لحاظ سے مسلمہ قانون سے باہر ہیں۔ تاہم حکومت یا رائے عامہ کا قانون جن فرایض کو تسلیم کرتا ہے، ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی طرح سے حالات کے مطابق ہونا چاہیے۔ لہذا جس

ص۲۲۷

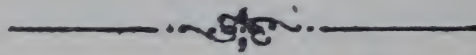
اصول کے ذریعے سے اس کو ظاہر کیا گیا ہے، اگرچہ اس کو حقیقی معنی کا لحاظ کر کے نہایت ہی عام الفاظ میں بیان کیا گیا ہے، مگر پھر بھی اس میں استثنا کی گنجایش ہے۔ لیکن کیا فی الحقیقت ایسے کوئی معنی ہیں، جن میں، ایسے فرایض کا کل نظام غیر مشروط طور پر واجب العمل ہو۔ امر مطلق کے مظہر کے طور پر مطلقاً مستحسن کی تلاش کرنا، انسانیت کا نصب العین اور انسان کے فریضے کی تکمیل ہے۔ چونکہ رسمی اخلاق کے مطالبات اس مطلق امر کا مظہر (اگرچہ وہ ناقص ہو) اور غیر مشروط خیر کی سعی کا نتیجہ ہیں، اگرچہ ان میں ان حالات کی وجہ سے جن پر یہ صحیح معنی میں عاید نہیں ہوتے، کتنی ہی مستثنیات کی گنجایش کیوں نہ ہو مگر کم از کم فردکی لذت کی بنا پر تو ان میں کسی استثنا کی گنجایش نہیں ہوتی۔ سوائے اس خواہش کی کسی صورت کے جو کردار میں طلب اولی کے لیے ہوتی ہے اور جو اس میں شک نہیں کہ کبھی کبھی ایسے نئے فرایض سجھاتی ہے، جو قدیم خواہش کے بظاہر خلاف معلوم ہوتے ہیں، اور تمام خواہشوں کے خلاف (کسی جزئی یا خاص لذت کی خواہش یا کسی الم کی نفرت کے خلاف) یہ غیر مشروط طور پر واجب العمل ہوتے ہیں۔

۱۹۸۔ اس نظریے کے مطابق امر مطلق بجائے اس کے کہ کسی خاص مافیہ سے عاری معلوم ہو، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت سے زیادہ معانی و مافیہ رکھتا ہے۔ یہ مروجہ فرایض کے کل پیچیدہ نظام کا حکم دیتا ہے، کیونکہ یہ اس تکمیل کا وسیلہ ہیں، جس کے طلب کرنے کا یہ غیر مشروط طور پر حکم دیتا ہے۔ (اور یہ اس پابندی کا اسی طرح سے غیر مشروط طور پر حکم دیتا ہے، جس طرح سے کہ یہ اس غایت کے حصول کا حکم دیتا ہے، جس کے لیے یہ وسیلہ ہیں، اور اس وقت تک کے لیے اس طرح سے حکم دیتا ہے جب تک کہ یہ اس غایت کا وسیلہ ہیں۔ یہ اس سے صرف اس انحراف کو جایز قرار دیتا ہے، جو غیر مشروط غایت کے کامل تر حصول کا موجب ہو، نہ اس انحراف کو جو کسی لذت کے لیے مفید ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ یہ نظریہ قانون و رواج کے اہم اور غیر اہم مطالبات میں امتیاز کرنے کا، یا ایسی صورتوں میں فریضے کے معلوم

کرنے کا کیا معیار مقرر کرتا ہے، جہاں کوئی مسلمہ اصول عاید نہیں ہوتا۔ جہاں تک اس کا عمل میں ترجمہ کیا جا سکتا ہے، کیا اس کا نتیجہ یہ نہ ہوگا کہ یا تو اس رسمی اخلاق کی اندھی پابندی ہو گی، جو کسی جگہ کسی زمانے میں رائج ہو اور اس کی اصلاح کی یا توسیع کی کوئی کوشش نہ ہو گی یا کسی خواہش کی تحریک پر جس کو فرد اپنی رائے میں بلند تر قانون سمجھتا ہو، اس سے اختلاف کرنے میں غیر محدود آزادی سے کام لے گا۔ ان سوالات پر ان کے موقع پر غور کیا جائے گا[1] لیکن اس سے پہلے کہ ہم اپنے نظریے کے علمی نتایج کی تحقیق کریں اور یہ دریافت کریں کہ فرایض کے اس نظام میں جو کسی جگہ رائج و مسلم ہو، اور کل فرایض کی غیر مشروط بنیاد میں کیا تعلق ہے، (قبل اس کے کہ ہم یہ دریافت کریں کہ یہ ہمارے ان معیارات کو کس طرح سے متاثر کرتا ہے، کہ خاص حالتوں میں ہم کو کیا کرنا چاہیے اور کیا نہ کرنا چاہیے) ہم کو خود نظریے کی جانچ کرنی چاہیے۔ ہمیں اس سوال کی طرف لوٹنا ہے، جس کا ہنوز جواب نہیں دیا گیا ہے، کہ کسی شے کے مطلقاً پسندیدہ ہونے کے تصور نے (ایسا تصور جس کی نسبت ہمیں اعتراف ہے کہ یہ ابتداءً اپنے معروض کی نسبت سوائے اس کے کچھ کہنے کا موقع نہیں دیتا کہ ایسی شے ہونی چاہیے) رفتہ رفتہ خود کو کس طرح سے متعین کر لیا اور مسلمہ فرایض کے رواج اور انسانوں کے مابین حقیقی فضایل کی ترویج میں کس طرح سے مفہوم اور معنی حاصل کر لیے ہیں۔

ص ۲۲۸

---

[1] [دیکھو کتاب ۴]

اخلاقی نصب العین کی اصل اور اس کا نشوونما

۱۔ ایک مشترکہ خیر کے تصور کی بنیاد عقل ہے

ص ۲۲۹

۱۹۹۔ یہ امر کہ کسی ایسی شے کا تصور جو مطلقاً پسندیدہ اور مستحسن ہے جس کو ہم کسی خاص مقصود کی خواہش کے، بغیر بہت ہی جلد یہ معلوم کیے ہوئے مطابق نہ کہ سکیں، کہ اس مقصود کے حاصل ہونے کے بعد بھی بے اطمینانی رہی، اس لیے وہ شے مطلقاً پسندیدہ نہیں ہوسکتی۔ یہ کہ برترین خیر کا ایسا تصور، جس سے کوئی خاص اچھی شے مراد نہیں ہوتی، خود کو معاشری ضروریات و توقعات کے ایک ایسے نظام میں ظاہر کرے جن میں سے ہر ایک کا تعلق ایک خاص معاشری ضرورت سے ہو، ممکن ہے ابتداءً ایک غیر معقول مفروضہ خیال کیا جائے، مگر مزید غور سے ممکن ہے کہ ہمارا خیال بدل جائے۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مطلقاً پسندیدہ کا تصور انسان کے اپنی نسبت اس شعور سے پیدا ہوتا ہے، یا اس کے مطابق ہے کہ وہ بذات خود غایت ہے۔ یہ اندازہ ایسے موضوع کے لیے مناسب ہوتا ہے، جس کو ایک مطلق غایت کی حیثیت سے اپنا شعور ہوتا ہے، اور ایک ترقی کناں زندگی یعنی امکان تحقق کی جانب ہر آن ترقی کرنے اور پھر اس سے

دوسرے امکان پر آنے کا۔ یہ اندازہ سعادت کا ہوتا ہے جو اس کی ذات کے کامل تحقق پر مشتمل ہوتی ہے۔ اب وہ ذات جس کا انسان اس طرح سے اندازہ کرتا ہے، ایک مجرد یا خالی ذات نہیں ہوتی۔ یہ ایسی ذات ہوتی ہے جو انسانی زندگی کی بہت ہی ابتدائی صورتوں میں بھی بہت سی اغراض سے متاثر ہوتی ہے، جن میں وہ اغراض بھی ہوتی جو دوسرے اشخاص سے متعلق ہوتی ہیں۔ یہ محض ایسی اغراض نہیں ہوتیں، جن کی تشفی کا وسیلہ دوسروں کے ہاتھ میں ہوتا ہے، بلکہ یہ ان اشخاص کی خیر سے وابستہ ہوتی ہیں۔ ان اغراض کی تشفی اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک یہ شعور نہیں ہوتا کہ ان اشخاص کو تشفی حاصل ہو چکی ہے۔ انسان اپنے کو بہتر حالت میں یا اونی کے راستے پر دوسروں کے متعلق یہ خیال کیے بغیر خیال نہیں کر سکتا کہ یہی نہیں کہ وہ اس بہتر حالت کا وسیلہ ہیں، بلکہ اس کے ساتھ شریک ہیں۔

ص ۲۳۰

۲۰۰۔ اگر اس امتیازی معاشری دلچسپی کو ایک اولین واقعہ قرار دیں اور کسی عمل ارتقا سے اس کی توجیہ نہ کریں، تو یہ بات اس زمانے میں غیر فلسفیانہ معلوم ہو گی۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی کوئی ایسی تاریخ جس سے ہم اس کی پیچیدہ اشکال کو سادہ اشکال سے مربوط کر سکیں، دستیاب ہو سکے تو وہ بہت ہی خوش آیند معلوم ہو گی۔ لیکن یہ بات ایسی تاریخ کے متعلق نہ کہی جا سکے گی جس سے بظاہر یہ معلوم ہو کہ یہ اس کی توجیہ کرتی ہے، حالانکہ یہ اس کی امتیازی خصوصیت کو نظر انداز کرتی ہو، اور اس کو حیوانی ہمدردی کی اشکال سے ماخوذ مانتے جن سے اس کا صحیح نشو و نما ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ اس کے اور ان کے مابین مطابقت کا کوئی عنصر ہی نہیں۔ اعلیٰ درجے کے حیوانوں کی ہمدردی کی کیا نوعیت ہوتی ہے غالباً اس کے جاننے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اگر یہ دوسرے حیوان میں لذت یا الم کے ہیجان کی علامات کے دیکھنے پر ایک حیوان میں لذت یا الم کے ہیجان کے پیدا ہو جانے کا نام ہے، یا اگر یہ ایک حیوان کے اس طرح سے عمل کرنے کی تشویق ہے جس سے دوسرے حیوان کو لذت ہو، اور اس کی لذت سے اس کی لذت اس طرح سے وابستہ ہو، تو

انسانوں کی معاشری دلچسپی کی نسبت جو کچھ ہم جانتے ہیں، وہ اس سے زیادہ اور نشو و نما کے علاوہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس دلچسپی کی یہ خصوصیت ہے کہ اس شخص کے لیے جو اس کا موضوع ہوتا ہے وہ جو اس کے معروض ہوتے ہیں اس معنی میں غایت ہوتے ہیں جس معنی میں کہ وہ خود کے لیے غایت ہوتا ہے، یا زیادہ صحت کے ساتھ نظر کرو تو معلوم ہوگا کہ وہ اس غایت کے اندر شامل ہوتے ہیں، جس کے لیے وہ اپنی ذات کے واسطے زندہ رہنے میں زندہ رہتا ہے۔ دوسرے ذی روح کی لذت یا الم کے دیکھنے سے جو لذت و الم کا احساس ہوتا ہے، اس میں ایسی دلچسپی کے مبادی اس وقت تک نہیں ہو سکتے، جب تک کہ موضوع کو اپنے اس احساس سے، جس کا اس کو تجربہ ہوتا ہے علیحدہ ہونے کا احساس نہ ہو، اور اس عامل کو بھی جس سے یہ پیدا ہوتا ہے وہ اپنی ذات ثانی سمجھے صرف اس شرط پر تحدید لذت کی خواہش ایسی خیر کی خواہش ہو سکتی ہے، یا اس کو جگہ دے سکتی ہے، جس میں ایک شخص جو اس کی خواہش کرتا ہے، اس شخص کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے، جس کی خیر اس کے لیے اپنی خیر کے مساوی ہے۔

جس صورت میں ہم معاشری غرض سے واقف ہیں، اس صورت میں یہ کتنی ہی حیوانی الاصل احساسات کے تابع کیوں نہ ہو، مثلاً جنسی احساسات یا احساسات احتیاج جو بچے میں پیدا ہوتے ہیں جن کو صرف والدین رفع کر سکتے ہیں، مگر یہ نہ تو ان احساسات کا نتیجہ ہے، اور نہ ان سے اس کا ارتقا ہوا ہے۔ اس کی صورت ظاہر ہونے کے لیے انھوں نے ایک نئی خصوصیت اختیار کی ہوگی، یعنے ایسے شخص کے احساسات جو اپنے لیے اپنی خیر کا احضار کر سکتا ہے اور کرتا ہے، اور اس کو ہر جزئی لذت سے علیحدہ غایت خیال کرتا ہے یا اسی قسم کی دوسرے یا دوسروں کی خیر جو اس غایت میں شامل ہے۔ اس طرح پر، ہماری ہمدردیوں کو جو امتیازی خصوصیت خود کو معروض بنانے والے شعور کے عمل سے حاصل ہوتی ہے اور جو ہر ایسے وجود میں ہونی چاہیے، جس سے ہم خود کو معقولیت کے ساتھ ملحق کر سکتے ہیں نظر انداز کر دینا، انسانی فطرت کی حقیقت سے ایسا ہی گمراہ کن انتزاع ہوگا، جیسا کہ دوسری جانب

۲۲۲

اس شعور کو ان ہمدردیوں اور دلچسپیوں سے علٰحدہ کر لینا، جن کے بغیر ایک انسان میں اس کی ممکنہ بہتر حالت کا شعوری تصور حقیقت سے عاری ہوگا۔

۲۰۱ - پس ہم اس کو انسانی تاریخ کا ایک اساسی واقعہ قرار دے سکتے ہیں، ایسا واقعہ جس کے بغیر ایسی تاریخ کا وجود نہ ہوگا، اور جو اس لحاظ سے کسی اور تاریخ سے مستنبط نہیں ہو سکتا، کہ حیوانی الاصل ہمدردیوں میں سے ان کے ایک شاعر ذات روح میں موجود ہونے کی بدولت، ایسی اغراض پیدا ہوتی ہیں۔ ان اعمال میں سے جو حیوانوں اور انسانوں کی زندگی میں مشترک ہیں" انسان کے لیے باپ بیٹے اور بھائی کے پیارے رشتے اور دیگر تعلقات پیدا ہوتے ہیں" جو بظاہر حیوان کے لیے پیدا نہیں ہوتے اور ان رشتوں اور قرابتوں کا باعث ان لوگوں کا شعور ذات ہے۔ باوجودیکہ مجھے یہ اندیشہ ہے کہ مجھ پر کہیں زیادہ گوئی کا الزام نہ عاید ہو جائے مگر پھر بھی اس بات کے بہت تفصیل کے ساتھ بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ خاندان کی ذمہ داریاں اور محبتیں محض لذت والم کی ہمدردی سے پیدا نہیں ہو جاتیں۔ جس شخص کے لیے یہ ممکن ہوتی ہیں، اس کو اپنی ذات کے لیے غایت ہونے کے شعور کے ذریعے سے، کسی ایسے دوسرے شخص کے ایسے ہی شعور میں داخل ہونے کے قابل ہونا چاہیے، جو اس کو اسی طرح سے ظاہر کرتا ہو، جس طرح سے یہ کرتا ہے۔ اس میں اس امر کی عملی سمجھ ہونی چاہیے میں" کہنے سے وہ کیا سمجھے گا" اور میں کیا سمجھتا ہوں۔ اپنی لذات و آلام کو دوسروں کی لذات و آلام کے تابع پالنے کے بعد اس کو تخیل میں اپنی ممکنہ تشفی کو ان کی تشفی کے ساتھ شامل کرنے کے قابل ہونا چاہیے اور ان کی تشفی کو ان کے لیے غایت سمجھنے کے قابل ہونا چاہیے: کہ اپنی لذت کا وسیلہ۔ مختصر یہ کہ اس کو ایک ایسی مستقل سعادت کے تعقل کرنے اور طلب کرنے کے قابل ہونا چاہیے جس میں دوسروں کی مستقل سعادت بھی شامل ہو۔ ص ۲۳۲

۲۰۲ - ایک طرح کا اتحاد جو اس قسم کے شعور ذات اور مستقل خیر کے مشترکہ تصور کی ایسی استعداد پر مبنی ہو، اسے انسانوں کی اس جماعت بندی میں ماننا پڑے گا جس سے وہ معاشرہ جس سے ہم آشنا ہیں، عالم وجود میں آیا

ہو گا۔ جو شخص اس کے زیر اثر زندگی بسر کرتا ہے، اس کے لیے مطلقاً پسندیدہ تصور اپنے کو بہتر بنانے کی کوشش شروع ہی سے معاشرتی ضرورت کی کوئی شکل معلوم ہو گی۔ جس حد تک وہ اپنی مزید تکمیل کا راستہ نکالنے پر تلا ہوا ہوتا ہے، اس کو یہ ضرور خواہش ہو گی کہ جن لوگوں سے اس کو دلچسپی ہے، ان کو اپنے ساتھ اس عمل میں لے جائے۔ وہ عقل سلیم جو وقتی رجحانات کی مخالفت میں اس کو اپنے لیے قانون معلوم ہوا کرتی تھی، وہ اس کو اس طرح سے ان کے لیے بھی قانون معلوم ہو گی، اور ان کے لیے بھی اسی بنیاد پر اور اسی معنی میں قانون معلوم ہو گی، جس معنی میں کہ یہ اس کے لیے قانون ہے یعنی کہ یہ ایک مطلق خیر کے تصور کے پورا کرنے کے لیے وسایل تجویز کرے گی جو اس کے اور ان کے مابین مشترک ہوں گے۔ یہ تصور ایسا ہوتا ہے کہ تخیل کے اندر غیر متعین ہوتا ہے، مگر رفتہ رفتہ عمل کے اندر یہ خود کو متعین کر لیتا ہے۔

اخلاقی قانون کا تعلق ابھی ٹھیک فلسفیانہ تشکیل میں اس میں شک نہیں کہ تصور قانون کے اولین معنی کا تمثیلی بیان ہے۔ یعنی اس کا حکم کے طور پر تصور جس کو ایک سیاسی حاکم اعلیٰ یا کوئی ایسی قوت نافذ کرتی ہے، جس کی وہ لوگ جن کو حکم دیا جاتا ہے، عادۃً تعمیل کرتے ہیں۔ لیکن ایک ایسا تصور ہے، جو اخلاقی فریضہ اور قانونی حق دونوں کی تہ میں مضمر ہے، جو گویا کہ ان میں امتیاز ہونے سے پہلے کا ہے، جو انسانوں کے ذہن میں اس وقت بھی عامل ہو گا، جب وہ کسی ایسے فعل کے سمجھنے کے قابل نہ ہوں گے، جس کو ہونا چاہیے، خواہ اس کی یہ وجہ ہو کہ اس کا حکم قانون یا باقتدار رواج دیتا ہے، یا اس کا اس طرح سے حکم تو ہوا ہو، مگر ایک شخص اس کو اپنے ذمے ہمسایے یا خدا کے حق کی حیثیت سے سمجھتا ہے۔ یہ تصور مطلق اور عام خیر کا ہے۔ ایسی خیر جس میں تعلق کرنے والے کے ساتھ اور لوگ بھی شریک ہوتے ہیں۔ ایسی خیر جو اس کے اور ان کے دونوں کے لیے خیر ہوتی ہے، اگرچہ کسی خاص لمحے میں یہ ان کی پسند نہ ہو۔ جب انسان اس قسم کے تصور سے متاثر ہوتا ہے تو اس کا اندازہ اپنی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کی جانب ایسا ہوتا ہے، کہ اپنی ذہنی گفتگو

ص ۲۴۳

میں "تجھ پر لازم ہے" یا "تجھ کو چاہیے" کا طرز اختیار کرتا ہے، اگرچہ سیاسی حاکم کے قانون یا خود عاید کردہ اصول زندگی کا اس کو ہنوز متعین تعقل نہ ہو۔

اور اس طرح سے اس کو اس سے پہلے کہ رسم و رواج یا اقتدار قانون کے اس کے لیے کوئی معنی ہوں اثنا تر ہونا چاہیے۔ محض خوف سے اس اقتدار کی توجیہ نہیں ہوتی اور نہ ارتقا کا کوئی عمل جس کو صحیح معنی میں ارتقا کہہ سکتے ہوں، اس میں منتقل ہوتا ہے۔ یہ صرف ان لوگوں کے جو اس کے اقتدار کو تسلیم کرتے ہیں، اس یقین سے پیدا ہو سکتا ہے، کہ ایک جزو جو درحقیقت ان کی خیر ہے، اگرچہ وہ ان کے رجحانات کے ہردم خلاف رہتی ہے، درحقیقت اس قوت سے عالم وجود میں آتی ہے، جس کے اندر وہ اقتدار کو تسلیم کرتے ہیں۔ رواج یا قانون کے نافذ کرنے کے لیے جس قسم کی بھی قوت استعمال کی جائے، اگرچہ "یہ طاقتور کے مفاد میں ہو" خواہ اس کو نافذ فرد کرے، یا چند افراد کریں، یا ایک جماعت کی کثرت تعداد کرے، اس کی وہ اطاعت جو معاشرے کی سادہ اور پیچیدہ دونوں قسم کے مدارج میں یکساں طور پر رشتہ معاشری ہوتی ہے، صرف اس امر کا یقین دلانے سے ہو سکتی ہے کہ یہ کسی مسلمہ فلاح عامہ کے لیے مفید ہے۔

۳۔۲۔ پس خود اپنی ایسی سعادت کا خیال، جو کسی وقتی لذت کے ساتھ فنا نہ ہو گی، اور اشخاص کے کسی ایسے گروہ سے تعلق جن کی سعادت کو وہ اپنی سعادت خیال کرتا ہے، اور جن سے وہ اپنے سے دلچسپی رکھنے کی بنا پر دلچسپی رکھتا ہے، یہ دو باتیں اس شخص کی زندگی کی شرط ہونی ضروری ہیں، جو قانون یا اس ابتدائی با اقتدار رواج کا موجد یا محافظ ہو۔ ان کے بغیر قانون و رواج کے آلے تو ہو سکتے ہیں، مگر قانون و رواج کے ساتھ عقلمندی سے تعاون کرنے والے نہیں ہو سکتے۔ یہ طاقت کے اس طرح سے استعمال کرنے کا بھی باعث ہیں کہ اس کو حق تسلیم کر لیا جائے، اور خود اس تسلیم کا بھی باعث ہیں۔ اس معنی میں وہ قدیم مقولہ درست ہو سکتا ہے جو عقل کو قانون کی ماں قرار دیتا ہے۔ عقل خود کو معروض بنانے والا شعور ہوتی ہے۔

صـ ۲۴۴ یہ (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) انسان میں ایک مطلق خیر کی تلاش اور اس خیر میں اپنے ساتھ دوسروں کو شریک سمجھنے کی قابلیت کا باعث ہوتی ہے۔ اور یہی صلاحیت اس کو قانون کا ممکن مصنف اور اس کے خود کو تابع بنانے والا موضوع بنا دیتی ہے۔

یہ کہنے سے ہمارا مقصد کسی ایسے نظریے کی مخالفت یا موافقت نہیں، جو بہ حیثیت تاریخ قانون کے ابتدائے عالم وجود میں آنے کے اسباب پیش کرتا ہو۔ لفظ قانون کے ایسے معنی کی، جس میں اس کا صرف ایک ترقی یافتہ تمدن کی حالت میں وجود ہو، جب ایک متعین حلقے اور وسعت کی بادشاہتیں عالم وجود میں آجائیں، اور فرمانروا کا ارادہ عام اور مستقل شکل میں ظاہر ہو چکا ہو، تعریف سہل بھی ہے، اور بعض اغراض کے لیے مناسب بھی ہو سکتی ہے۔ جس حد تک ہم لفظ قانون کے معنی کو محدود کریں گے اس حد تک ہم کو اپنے اس اثر کے نظریے کو وسیع کرنا پڑے گا، جو اس سے انسانی زندگی کی معاشری ضرورتوں پر مرتب ہوتا ہے، جو قوانین نہیں ہیں، مگر جن کی ایک اچھا شہری اسی طرح سے پابندی کرتا ہے، جس طرح سے وہ قانون کی پابندی کرتا ہے۔ یہ پابندی ایک ہی وقت میں ارادی بھی ہوتی ہے اور جبری بھی۔ ارادی اس لیے کہ وہ اس کو معاشری خیر کی شرط سمجھتا ہے، جو خود اس کی برترین خیر ہے، اور جبری اس لحاظ سے کہ یہ اس کو اس طرح سے عمل کرنے سے باز رکھتی ہے، جس طرح سے وہ بصورت دیگر عمل کرتا۔ علم اخلاق کو اس طاقت کی بنیاد سے بحث ہے، جو اس وقت کی گئی تھی، جب محدود معنی میں قانون کا وجود نہ تھا اور جو اب بھی اچھا شہری اس قانون کی کرتا ہے، جس کو مملکت نافذ کرتی ہے، اور اس رواج کی کرتا ہے جس کا موجب معاشری عاطفت ہوتی ہے جو وہ بھی رکھتا ہے۔

۲۰۴۔ جو معنی بیان ہوئے ہیں، ان کے مطابق علم اخلاق عقل کے اندر یہ بنیاد پاتا ہے۔ وہ ہر ایسی توجیہ کو ادب کے ساتھ سنے گا جس کے مورخ قرین قیاس ہونے کے مدعی ہوں، مثلاً واقعات کے وہ دور جن کی

بدولت ایسی قوتیں جو اطاعت کرانے کی کافی طاقت رکھتی تھیں، افراد یا جماعتوں کے ہاتھ میں آگئیں۔ مگر وہ اس امر پر غور کرے گا، کہ اگرچہ قوت کا کام میں لانا حکومت کے قیام کے لیے ضروری ہو، مگر خود یہ ذہن کی وہ حالت پیدا نہیں کرسکتا، جس پر معاشری اتحاد کی کوئی صورت بھی مبنی ہو۔ علم الانسان کا ماہران قدیم ترین صورتوں کے متعلق جہاں تک اس قسم کے اتحاد کا پتا چلتا ہے، جو کچھ کہتا ہے، اس کو بھی غور سے سنے گا، مگر یہاں بھی وہ اس امر پر غور کرے گا کہ جب کسی قدیم دستور کے مظاہر پوری طرح سے تحقیق ہو جائیں، تو ذہن کی اس حالت کی ترجمانی جس کو یہ ظاہر کرتے ہیں ایک علیحدہ سوال ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا سوال ہوتا ہے، جس کا جواب اس ترقی یافتہ شعور کے حوالے کے بغیر نہیں دیا جاسکتا، جو ہمارے اندر پایا جاتا ہے۔ جب انسانیاتی وہ تمام نتایج جمع کرلیتا ہے، جن کو وہ ایسے غیر مہذب لوگوں کے اقوال و افعال سے جن کا اب مشاہدہ ہوسکتا ہے، جمع کرسکتا ہے، اور ہمارے اجداد قدیم کی تحریروں اور یادگاروں کو بھی فراہم کرلیتا ہے، تو آخر کار اس کے مواد کی تفسیر کی کلید، اس عالم احساس فکر و خواہش کی تحلیل پر مبنی ہوگی جس میں وہ خود رہتا ہے۔ جب تک علامات کے ان ٹکڑوں کی، جو قدیم زمانے کے انسانوں کے متعلق دستیاب ہوئے ہیں، اس طرح سے ترجمانی نہ ہوگی کہ یہ اصولاً اسی شعور کو ظاہر کرتے ہیں، جو ہم میں ہے اس وقت تک ان کے داخلی مفہوم کے متعلق ہم کو کوئی اتا پتا مل ہی نہیں سکتا۔ ان کی ہمارے لیے حیوانات کی حرکات و اشارات سے زیادہ وقعت نہیں، جن سے ہم یہ قیاس کرتے ہیں کہ حیوان خوش ہے یا تکلیف میں ہے، مگر جس سے شعور کی کسی داخلی نوعیت کا اس طرح سے حال معلوم نہیں ہوتا، جس طرح ایک شخص کے دوسرے سے گفتگو کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ بلاشبہہ ہم ان کے متعلق یہ رائے قایم کرسکتے ہیں، ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں، کہ ان کی بنا پر قدیم زمانے کے انسان کی کسی حالت ذہنی کے متعلق ہم کوئی رائے قایم نہیں کرسکتے۔ مگر ایک حالت ذہنی کا مظہر ہونے کی حیثیت سے ہم ان کی ترجمانی اس کے بغیر نہیں کرسکتے کہ حالت ذہنی کے تعقل کو اپنے شعور پر مبنی کریں۔ اگر کسی اور طریقے سے ان سے حالت ذہنی کا منسوبہ

ص ۲۳۵

کرنا ممکن بھی ہوتا تو بھی ہم ان سے وہ شعور کسی نہ کسی صورت میں کم اور زیادہ ترقی یافتہ شعور کے مابین عینیت کو فرض کیے بغیر منسوب نہیں کر سکتے جس سے ہمارے شعور نے ترقی پائی ہے۔

پس اگر قدیم زمانے کے انسان کے متعلق ہماری معلومات اس سے بہت مختلف بھی ہوتیں، جیسی کہ اب ہیں، پھر بھی ان پر ایسے نظریے کی بنیاد رکھنا، جو اس ذہنی حالت کو جو قدیم ترین معاشری اتحاد کی صورتوں میں مضمر تھی، اس حالت سے کیفاً مختلف قرار دے جو ہم میں اب پائی جاتی ہے اور ہمارے معاشری اتحاد کا باعث ہے، تناقض کا مرتکب ہونے سے کم نہ ہوتا۔ اگر ہم اس زندگی میں، جس کو ہم جانتے ہیں عقل سے ایسا وظیفہ منسوب کرنے میں حق بجانب ہیں، اگر ہماری یہ رائے صحیح ہے کہ اس کے ذریعے سے ہم کو اپنا شعور ہوتا ہے اور دوسروں کا بھی اپنی طرح سے شعور ہوتا ہے: اسی کے ذریعے سے ہم اپنے آپ کو اور اپنے ساتھ دوسروں کو بہتر بنانے کی خواہش کر سکتے ہیں، اور یہ کہ اس معنی میں معاشرے کی بنیاد عقل ہوتی ہے، کیونکہ یہ مشترکہ فائدے کے لیے مساوی اصول کے قائم ہونے کا بھی ذریعہ ہے، اور ان اصول کی خود عاید کردہ پابندی کا بھی، تو ہم کو یہ رائے رکھنے کا حق ہے، کہ عقل نے انسانوں کے مابین قدیم اجتماعات سے لے کر اب تک ایک ہی کام انجام دیا ہے اور ان اجتماعات اور خاندان قبیلہ مملکت اور قوم کے واقعی معاہدے کے مابین ترقی کا تسلسل رہا ہے۔

ص ۲۳۶

۲۰۵۔ پس عقل یا انسان کے خود کو معروض بنانے والے شعور کو اخلاق کی بنیاد قرار دینا، ایسی ہی بات ہے جیسا کہ اس کو عام زندگی کے معاہد پر مبنی کرنا، یعنی ان معاہد پر جو ایک عام خیر کی طرف مایل ہوتے ہیں، اور میکانیکی طور پر مایل نہیں ہوتے بلکہ جو لوگ ان معاہد کے تابع ہوتے ہیں، ان کو خیر کا شعور ہوتا ہے۔ اس قسم کے معاہد گویا کہ انسان کی عقل عملی کے لیے بمنزلۂ صورت اور جسم کے ہوتے ہیں۔ ان کے بغیر ذی عقل شاعر ذات یا با اخلاق آدمی کا وجود نہیں ہوتا، اور نہ ان کے بغیر کسی ایسی ذات کا وجود ہو سکتا تھا جس سے (اگر ارتقا کے لیے فطرت کا کوئی تسلسل لازمی ہو) اس قسم کے انسان کا ارتقا ہو سکتا۔ اخلاق

کہ کسی ایسے ارتقا کا تعقل نہیں کیا جا سکتا، اور نہ اس کی کسی تاریخ کا پتا لگایا جا سکتا ہے (کیونکہ اس کے لیے تو اس قسم کا تعقل لازمی ہو گا) جو ایسی عام خیر کے تصور کو فرض نہ کرتا ہو، جو زندگی کے لیے کوئی ابتدائی کوشش ظاہر نہ کرتی ہو۔ اس تصور کے بغیر یہ ارتقا اسی طرح سے ناممکن ہوتا، جس طرح سے نظر کا عصب بصری کے بغیر پیدا ہونا ناممکن ہے۔ اس تصور کے ساتھ، اگرچہ اس کا حلقہ کتنا ہی محدود کیوں نہ ہو بالقوہ طور پر وہ نصب العین موجود ہوتا ہے جس کا تحقق کامل اخلاق ہو گا، یعنی ایسے معاشرے کا نصب العین جس میں ہر ذی عقل عامل کے لیے ہر دوسرے عامل کی سعادت یا تکمیل اس کی اپنی اس تکمیل کے ساتھ شامل ہو گی جس کے لیے وہ زندگی گزارتا ہے۔ اور جس طرح سے ایک صاحب عقل شخص میں شخصی خیر کا نہایت ہی ابتدائی تصور، جس میں اس کے ساتھ دوسرا بھی شریک ہوتا ہے جو خود اس کی ذات کے مانند ہوتا ہے، امکانی طور پر اس قسم کا عامل ہوتا ہے، اسی طرح سے عام خیر کے لحاظ سے معاشرتی نظم و ضبط کے قدیم ترین ادارے بھی پہلے ہی سے سیرت کے لیے بمنزلہ مدرسے کے ہوتے ہیں، جو اخلاقی نصب العین کے مطابق ڈھلتی ہے۔

ص۲۳۷

یہ بات ہمارے یہاں بالکل عام ہو گئی ہے کہ ہم اپنے اندر جو رجحانات پاتے ہیں، ان کا وجود نہ ہوتا اگر ہمارے آبا و اجداد پر پشت ہا پشت سے قانون اور با اقتدار رواج کا عمل نہ رہا ہوتا۔ یہ بات بلا شبہہ بالکل صحیح ہے۔ یہ صرف اس وقت گمراہ کن ہو جاتی ہے، جب ہم ان عقلی استعدادوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جو اس قسم کے قانون و رواج کی ابتدا اور بقا سے مترشح ہوتی ہیں۔ فرد کے قدیم ترین زمانے میں با اخلاق بننے کا باعث یہ رہا ہو گا کہ اس نے اپنے آپ کو ایسی ضرورت کے سامنے پایا ہو گا جس نے خود کو اس کے رجحانات لذت کے خلاف نافذ کرایا ہو گا، مگر جو اس کو اپنے لیے بھی اسی قدر مفید معلوم ہوتی ہو گی جس قدر کہ ان لوگوں کے لیے جو اس کو نافذ کرتے ہیں۔ اس قسم کے فائدے کو تسلیم کرنا اسی سبب کا نتیجہ ہے، جس کی بنا پر وہ ضرورت اس معاشرے میں باقی رہی ہے جس سے اس کا تعلق ہے۔ اخلاق کی مزید ترقی، یعنی فرائض کی تعیین

اور ان کے لحاظ سے ضمیر کی تعلیم، اس ابتدائی تسلیم کو مسلم مانتی ہے۔ ان بڑی تحریکات کے متعلق، جن میں اس ترقی کی تحلیل کی جا سکتی ہے، اب ہم زیادہ تفصیل سے گفتگو کریں گے اور صرف اس بات کو مسلم مانیں گے کہ ان کے علیحدہ بیان کرنے کی ضرورت کی بنا پر ہم کو اس امر کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ یہ ایک دوسرے کے اندر شامل ہیں۔

ب۔ مشترکہ خیر کے حلقے کی توسیع

۲۰۶۔ اخلاقی ترقی کی جن تحریکات میں تحلیل ہو سکتی ہے، ان میں اولین تحریک اخلاقی موضوع یعنی فرد کی ذہنی آنکھ کے لیے ان اشخاص کے حلقے کی تدریجی توسیع ہے، جن کے لیے مشترکہ خیر کا مشترکہ خیر کی حیثیت سے تعقل ہوتا ہے، اور جن کے متعلق اور جن کے مابین ذمہ داریوں کا موجود ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ اس حلقے کی جس میں با اخلاق بننے کے عمل نے ترقی کی ہے سب سے تنگ حدود کونسی ہیں، اس کے بتانے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ ہم صرف یہ جانتے ہیں، قدیم ترین تاریخ ہم پر ایسی قومیتیں ظاہر کرتی ہے جو اضافی طور پر بہت محدود ہیں، جن میں سے ہر ایک اپنی مشترکہ خیر رکھتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک عام خیر کو اس قوم کے افراد میں تسلیم کیا جاتا ہے، اور خاص قوم کے باہر باہمی ذمہ داری کے حلقے کو وسعت نہیں دی جاتی۔ برخلاف اس کے ہم میں عام اخلاقیات کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ کم از کم ہر شخص ہر شخص پر ایک بالقوہ فریضہ رکھتا ہے اور یہ فریضہ اس وقت حقیقی بن جاتا ہے، جب ایک کو دوسرے سے کسی قسم کا معاملہ پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ جب اس فریضے سے بچنے کی خواہش ہوتی ہے، تو بہت سے حیلے حوالے کیے جاتے ہیں، اور بعض کو بہت فلسفیانہ لباس میں پیش کیا جاتا ہے، لیکن جب ہم فناتی دلچسپی اور ہیچ سے خالی الذہن ہوتے ہیں، تو اس کی صحت و صداقت کے متعلق ہم کو واقعاً کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ اس کی خلاف ورزی پر ہمارے ضمیر کو تکلیف ہوتی ہے، مگر جو کچھ ہم حالات سے اندازہ کر سکتے ہیں اس کی بنا پر کہ سکتے

ص ۲۳۰

ہیں کہ ایک یونانی جو اپنے غلام سے جانوروں کی طرح سے کام لیتا تھا، اس کو اس قسم کی کوئی تکلیف نہ ہوتی تھی، اگرچہ اپنے زمانے کے اعتبار سے وہ اسی قدر فرض شناس ہو، جس قدر کہ اس زمانے کا کوئی آدمی ہو سکتا ہے۔ با ایں ہمہ جس زبان میں ہم اپنے اس تعقل کو جو ہر شخص کے اس فریضے کے متعلق ہونے جو اور اشخاص کا اس کے ذمے واجب ہوتا ہے، بیان کرتے ہیں، اس سے فرقہ داری یا شہری یا خاندانی ذمہ داری کا اظہار ہوتا ہے، جس کے متعلق ہماری اس قسم کا تعقل رکھنے کی تربیت ہوتی ہے۔ حقیقی صورت میں ہم اس کو انسانی خاندان کل انسانوں کی برادری، کل انسانوں کے ایک مشترکہ باپ (خدا) ہونے کا ذکر کرکے ظاہر کرتے ہیں، یا ہم ایک عیسائی شہریت فرض کرتے ہیں، جو اسی قدر وسیع ہوتی ہے جس قدر کہ بنی نوع انسان جس کے لیے حضرت عیسیٰؑ نے اپنی جان دی، اور خیال میں ہم بعض تمثیلات کے ذریعے سے اس کی طرف ایک شہری کے ان مطالبات کو منتقل کر دیتے ہیں، جو اس کے دوسرے شہری پر ہوتے ہیں جو ان معاشروں میں فی الواقع جاری رہے ہیں جو ایک فرمانروائی کے تحت متحد ہوتی ہیں۔

۲۰۷۔ جن لوگوں کے لیے فلسفے کا تھوڑا سا پڑھ لینا خطرناک ہو جاتا ہے، وہ عام طور پر اس فرض میں جس کو اشخاص کے مابین ایک فرمانروا نافذ کرتا ہے اور اس فرض میں جو ایک انسان پر دوسرے انسان کی طرف سے بہ حیثیت انسان کے عاید ہوتا ہے، جو امتیاز ہے اس پر بہت زور دیتے ہیں۔ یہ لوگ انسانیت کے دعاوی کو کم کرتے ہیں، بلکہ انسانوں اور اقوام کی برادری کا مذاق اڑاتے ہیں۔ امتیاز آسانی سے ہو سکتا ہے، اور جب تک ایسے آدمی باقی رہیں گے، جو فرایض کی اس وقت تک پابندی نہ کریں جب تک ان کو نافذ نہ کر دیا جائے تو اس کو عملاً فضول بھی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن اخلاقی کے لیے زیادہ ضروری یہ ہے، کہ وہ اس حقیقی امتزاج پر غور کرے جو دورِ جدید کے ان شہریوں کے ضمیر میں جو اپنے زمانے کے اعلیٰ اثرات کے قبول کرنے میں سب سے آگے ہوتے ہیں، ان فرایض کے جن کو تعزیرات کے ذریعے سے

ص ۲۳۹

نافذ کیا جاتا ہے، اور ان فرائض کے مابین ہوتا ہے، جن کی ایک شہری دوسرے
شہری سے، یا فرمانروا رعایا سے تعمیل نہیں کرا سکتا، بلکہ جن کے متعلق یہ محسوس
ہوتا ہے، کہ یہ انسان کی طرف سے انسان پر عائد ہوتے ہیں۔ یہ امر کہ ایک شخص
اپنے فرض کو (مثلاً اپنے غریب ہمسایوں کو تعلیم دلانے یا غلاموں کے آزاد
ہونے میں مدد دینے) تسلیم نہ کرتا، اگر اس سے پشتہاپشت پہلے ایسے لوگوں
میں، جو غلامی کی برائی، یا ایک مزدور کے اپنی حالت کے بہتر بنانے کے
دعوے کو نہ سمجھ سکتے ہوں، مساوی حق نافذ نہ کر دیے گئے ہوتے، اس امر
سے زیادہ یقینی نہیں ہے، کہ اب ایسے انسان ہیں جن کو فرائض بھی اسی طرح
سے واجب العمل معلوم ہوتے ہیں جس طرح سے قانونی ذمہ داریاں، ایسے
لوگ جن کے لیے موجبات قانونی کی تعمیل کا محرک تعزیرات کے خوف سے
بالکل پاک ہو چکا ہے، اور ان کے لیے خوف کا انسانی فرائض کے بجا لانے
کے محرک میں نہ ہونا، ان کے بجا لانے کی محسوس ضرورت میں کسی قسم کا فرق
پیدا نہیں کرتا۔

خود غرضانہ خوف یا امید کے کسی تدریجی نشو و نما سے، اس قسم کا رجحان
پیدا نہیں ہو سکتا تھا، اور اگر شہری یا قبائلی یا خاندانی اطاعت کے در اصل
یہی محرک تھے، تو یہ بات ناقابل فہم ہو گی کہ ذہن کی ایسی حالت پیدا ہو جائے
جس میں، انسان خود پر ایسے فرائض عائد کرے، جو اس اطاعت کے حلقے سے
بالکل باہر ہوں۔ لیکن اگر اس قسم کی اطاعت اور ان معاہد کی تہ میں جن کی اطاعت
کی جاتی ہے، ایک تصور خیر ہو، جن کی طرف ذہن فطرت عقلی کے جو سب انسانوں
میں ہے، غیر تکمیل یافتہ امکانات سے منتقل ہوا ہو، تو یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ
جوں جوں اس تصور کا حلقہ وسیع ہوتا ہے، (جوں جوں یہ بات سمجھ میں آتی جاتی
ہے کہ کوئی نسل یا مذہب یا مرتبہ اس کی تکمیل کے لیے ارادی اتحاد میں مانع نہیں
ہے) کہ فریضے کا وہ احساس جو اس سے پیدا ہوتا ہے، اور جو خاندان اور مملکت
میں پشتہاپشت تربیت پانے کی بنا پر فطری خواہشوں اور نفرتوں پر غلبہ پالیتا
ہے، اس کو اس شے کا احساس بن جانا چاہیے، کہ انسان کے ذمے دوسرے ۲۱۴

انسان کی طرف سے محض کسی خاص جماعت کا فرد ہونے کے لحاظ سے نہیں، بلکہ انسان ہونے کی حیثیت سے کیا فرض عاید ہوتا ہے۔ تبدیلی کا احساس فرض کی قوت یا اس کی مجبور کرنے کی طاقت میں واقع ہونا لازمی نہیں ہے۔ شاید اس زمانے میں یہ کبھی اتنا قوی نہیں ہوتا جتنا کہ ایک اسرائیلی میں رہا ہو، جس نے ہنوز ایک فلسطینی کا کوئی حق تسلیم نہ کیا ہو یا یونانی میں جس کو ہنوز یہ معلوم نہ ہو کہ ایک بیمار بچے کو باہر ڈال دینے سے کیا نقصان واقع ہوتا ہے، بلکہ ان حقوق کے حلقے میں تغیر ہوتا ہے، جن سے فریضے کا تعلق ہوتا ہے، ان اشخاص کا حق تسلیم کر لیا جاتا ہے، جن کا کبھی کوئی حق تسلیم نہ کیا جاتا تھا اور انسانیت کا حق تسلیم کیا جانے لگتا ہے، جہاں پہلے صرف ان ادنیٰ لوگوں کا حق تسلیم کیا جاتا تھا جن کے ساتھ کوئی خاص رعایت ملحوظ ہوتی تھی۔ ہمسائے کے حق کے احساس میں فرق واقع نہیں ہوا، بلکہ اس سوال کے عملی جواب میں فرق واقع ہوا ہے کہ میرا ہمسایہ کون ہے۔

۲۰۸۔ اس میں شک نہیں کہ اس عمل کی وسعت کو عملی آدمیوں نے شک کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ یہ کہا گیا کہ انسان دوست دراصل کسی خاص انسان کا دوست نہیں ہوتا، یہ خیال کیا گیا کہ ہے کہ انسانیت کے لیے جوش و خروش کا ہونا ملکی اور شہری روابط میں خلل انداز ہوتا ہے، اور ان کے بجائے کوئی ایسا اثر پیدا نہیں کرتا جو فرد کے خود غرضانہ رجحانات کو قابو میں رکھے۔ غالباً یہ شبہہ بے بنیاد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو حیلے خود غرضی مہذب انسانوں میں اپنے لیے پیدا کرتی ہے، وہ زمانے کے فلسفیانہ رجحانات کے اعتبار سے متغیر ہوتے رہتے ہیں اور اس امر سے انکار کرنا دشوار ہوگا کہ وہ رحمدلی کی بناوٹ سے بھی اسی طرح سے فائدہ اٹھا سکتی ہے جس طرح سے کسی مروجہ تصنع سے۔ لیکن اگر یہ پرانے سبق کی مثال ہے (جو اتنا جانا بوجھا ہے کہ اس کی مثال کی ضرورت نہیں)۔ کہ ایسا کوئی عقلی ضابطہ نہیں ہے جس کا اختیار کرنا تربیت سیرت کا کام دے جائے، تو یہ اس نظریے کے خلاف کچھ نہیں کہتا کہ اگر سیرت کی وہ تربیت

موجود ہو، جس سے ہمارے خود غرضانہ اور لذت طلب رجحانات قابو میں رہ سکیں یا ان کو بالکل مٹا دیا جا سکے، تو انسان کے اس پر سے قیود اٹھا لینے سے اس کے اخلاق کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے کہ کس قسم کی انسانیت اس پر ایسے حقوق رکھتی ہے جیسے خود اُس کے ہوتے ہیں۔

صفحہ۲۷۱

اگر فریضے کی خاطر لذت سے ہاتھ اٹھانے کی اساسی آمادگی محض ان حقوق کے وسیع خیال سے پیدا نہیں ہو سکتی، جو اوروں کے ہم پر ہوتے ہیں، تو اسے اس قسم کے خیال سے مشکل ہی سے نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر عادت مشق سے قوی ہوتی ہے تو ایسی عادت جس پر معلومہ فرایض کی انجام دہی مبنی ہوتی ہے، جب ایک بار جزوی طور پر قایم ہو جاتی ہے تو اس کو فریضے پر عمل کرنے کے ان بہم مواقع سے، جو ان اشخاص کا نسبتہً ایک زیادہ وسیع حلقہ تسلیم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، جن کی طرف سے فرایض عاید ہوتے ہیں، کمزور ہونے کے بجائے، اور قوی ہونا چاہیے۔ خود پرستی کے رجحانات کو جو زندگی کے دوران میں اکثر ابھرنے پر مایل رہتے ہیں، ایسے اشخاص میں جنھوں نے شریف کہلانے کی حد تک تو ان پر غلبہ حاصل کر لیا ہوتا ہے، مگر جن کا فرایض سے متعلق حلقۂ شرافت محدود ہوتا ہے، ان کو اکثر ایسے حالات کا سامنا ہوگا، جن میں غیر معروف فرایض سے سابقہ ہوگا۔ اور اگر فرایض کی پابندی کے رجحان کو روشن خیالی سے تقویت پہنچتی ہے، جس کے اخلاقی مطالبات کا محض خاندانی یا وجاہتی یا شہری طبقے کے تابع ہونا ختم ہو جاتا ہے، تو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے اختتام کے ساتھ، اس کا اثر انسانی استعدادوں کے معاشرتی تحقق میں بہت زیادہ بڑھ جائے گا۔ ایسی استعدادیں جن کو معاشرتی جیاؤ اور علحدگی نشو و نما سے روکتی ہے، اس وسیع تعاون سے نئی زندگی حاصل کرتی ہیں، جو سب انسانوں کے مساوی حقوق تسلیم کر لینے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور نہ یہ واقعہ ہے (جیسا کہ ممکن ہے ہم فرض کر لیں) کہ فائدہ اس اعتبار سے محض کثرت تک محدود ہوتا ہے، اور وہ لوگ جو

مخصوص حقوق و مراتب اور قومی مقابلے کے نظام میں خوش بخت ہیں گھاٹے میں رہیں۔ ہم کو یہ خیال ایک گمراہ کن ایتلاف سے ہوتا ہے کہ قابلیت کی زیادتی کے ساتھ تفوق بھی زیادہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب انسانوں کی برادری کا تصور عالم کے معاہدمیں پوری طرح سے عمل میں آتا ہے تو قیادت کے مخصوص اوصاف اتنی ترقی نہیں کرتے، مگر معاشری تطابق میں جو استعدادیں مضمر ہیں وہ اس قدر ترقی کرجاتی ہیں جو وہ پہلے نہ کرسکی تھیں۔ اگر ہم ان اوصاف کی اوصاف قیادت سے کم قدر کرتے ہیں تو اس کی شاید یہ وجہ ہے کہ ہم نے اپنی تحسینوں کو اس کے مطابق نہیں کیا ہے، جس کو ہمیں انسانی ترقی کی الٰہی تجویز کہنا چاہیے، اور جس کو تسلیم کرنا ابھی باقی ہے۔

ص ۲۴۲ ۳۰۹۔ یہ سوال کرنے کا امکان کہ آیا انسان فی الحقیقت رحمدلی اور انسانیت کے تصورات کے تسلیم کرنے سے نفع میں رہے ہیں؟ ان کے واقعی رواج کی وسعت کو ظاہر کرتا ہے۔ ان کا اثر متمدن اقوام کے مروجہ آئین اور معاہد قانونی قانون رائے اور معاشری عواطف و توقعات سے ظاہر ہوتا ہے، جو ان میں رایج ہوتے ہیں، اور ان ضوابط سے ظاہر ہوتا ہے جن سے فلاسفہ نے اس قانون رائے کو باقاعدہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس عمل کو یہاں تفصیل کے ساتھ بیان کرنا، زاید از ضرورت ہوگا جس سے عالم عیسوی رفتہ رفتہ عدالت فطری کے مطابق ہوا ہے جس کو الپین[1] اور اوراس سے پہلے سے تسلیم کرتے تھے جن کے نزدیک کل انسان مساوی ہیں۔ اور نہ یہاں اس امر پر بحث کرنے سے کوئی فائدہ ہے کہ رواقی فلاسفہ رومی مقننین اور عیسائی معلمین میں سے انسانی مساوات کے تصور کو مسلم کرانے میں کس کا زیادہ حصہ ہے۔ ایک جماعت معلمین یا ایک مجموعہ معاہد کو دوسرے کے مقابلے میں لانے کا باعث صرف دھڑے بندی

[1] تیسری صدی عیسوی کا رومی مقنن۔

کا جذبہ ہو سکتا ہے، اور وہ بھی ایسے کیم میں سب سے زیادہ حصہ لینے کے لیے جو ایک ایسی استعداد کی فطری تکمیل ہے جو خود عقل کے اندر موجود ہے اور یہ ایسی تکمیل ہے کہ جس کی صرف انائی اغراض مخالفت کر سکتی ہیں۔ اگر عام خیر اور اس کے ارادی حصہ داروں کا تصور موجود ہو (یہ ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ یہ تصور قدیم ترین معاشرۂ انسانی میں مضمر ہوتا ہے) تو جو لوگ اس تصور کے قابل ہوں گے ان کا رجحان یہ ہوگا کہ ان کل نفوس کو جو ایک دوسرے کے ساتھ معاملات رکھتے ہیں اور من اور تو کی حیثیت سے خیالات کو آپس میں منتقل کرتے ہیں، اس خیر میں حصہ داروں کی حیثیت سے شامل کر لیا جائے، میل جول کے وسایل اور فکر کی ترقی کا قدرتی نتیجہ عام انسانی برادری کا نظریہ ہوا ہے۔ مورخ کو اس نظریے کے قبول کرنے میں جو موانع ہوتے ہیں اس کی توجیہ کرنی ہوتی ہے۔ اس کی ذاتی اغراض مزاحم ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے طاقتور لوگوں اور جماعتوں کو اس پر عمل کرنا اچھا معلوم نہیں ہوتا، اور اس لحاظ سے وہ ہر مختلف نظریے کو جو ان کے عمل کی حمایت کرتا ہو قبول کر لیتے ہیں، مثلاً جیسی وہ اغراض ہیں جن کی بنا پر بعض امریکی جماعتوں نے اس بنیاد پر اپنی آزادی حاصل کرنے کے بعد کہ کل انسان آزاد اور مساوی پیدا ہوئے ہیں، حبشیوں کی غلامی کو تقریباً ایک صدی تک جائز رکھا، پھر چھوڑا بھی تو جنگ کے بعد چھوڑا۔

۲۱۰۔ کتنی ہی مزاحمت ہوئی، مگر آخر کار کل عالم عیسوی میں قانون کے سامنے کم از کم ظاہری طور پر کل عاقل و بالغ انسانوں کی مساوات کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔ معمولی حالات میں آزادی کے ساتھ چلنے پھرنے اور اپنی محنت کے ثمرات کے مالک ہونے اور ان سے متمتع ہونے کا حق ہر شخص کو اس شرط کے ساتھ یقینی طور پر حاصل ہے کہ وہ دوسروں کی اسی قسم کی آزادی کا احترام کرے۔ اس بارے میں معاشری عاطفت صرف یہی نہیں کہ قانون کے مطالبات کی تائید کرتی اور ان کی عام پابندی کی ضامن ہوتی ہے، بلکہ اکثر عام انسانیت کی بنیاد پر دوسروں کی خدمت میں کوئی قطعی حصہ لینا بھی

ضروری سمجھتی ہے، حالانکہ قانون صرف اتلاف حقوق کو روکتا ہے۔ یہ تقریباً
ہر جگہ ایسے شخص کی مدد سے انکار کرنے کو برا کہے گی، جو مذہب زبان اور نسل
کے اعتبار سے کتنا ہی پردیسی کیوں نہ ہو، مگر اس کی زندگی کا دار و مدار اس
مدد پر ہو، یا ایسے قرض کے وصول کرنے کو جو قانوناً تو واجب ہو مگر اس کی
ادائی سے مدیون بھوکوں مرنے لگے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سمجھا جاتا کہ جنگ
کی ضروریات عامہ انسانیت کے دعاوی کو معطل کر دیتی ہیں۔ جس عمل سے عام
ضمیر ان کے ایسا کرنے پر راضی ہو جاتا ہے اس پر یہاں بحث نہیں ہو سکتی۔
مگر یہ واقعہ کہ مشترکہ انسانیت کے حقوق کو صرف اس وقت معطل سمجھا جاتا ہے جب
ان کا تصادم مشترکہ وطن کے حقوق سے ہوتا ہے، یہ ظاہر کرتا ہے، کہ شرکت
انسانیت نے معاشرتی عاطفت پر کتنا قوی اثر حاصل کر لیا ہے۔

۲۱۱۔ اس تصور کے مجرد اظہار کے لیے کہ ہر شخص کا ہر شخص پر محض
انسان ہونے کی حیثیت سے کچھ حق ہوتا ہے، ہم اس جملے سے کام لے سکتے
ہیں جس کو Justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi. مجموعہ قوانین روم میں عدالت کی تعریف کے
لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ ہر شخص کے لیے قانون اور عام عاطفت یہ تسلیم کرتے
ہیں کہ وہ کوئی اپنی شے رکھتا ہے۔ اور اس طرح سے اس میں اور حیوانوں
(کم از کم جس طرح سے ہم ان سے سلوک کرتے ہیں) اور اشیا میں امتیاز کیا جا سکتا
ہے۔ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اس طرح بعض چیزوں کا مالک
ہوتا ہے، جس طرح سے حیوانات اور اشیا نہیں ہوتے۔ اس کو محض وسیلہ ص۲۴۴
نہیں بلکہ غایت خیال کیا جاتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ جس تصور کا suum cuique
ہر شخص کے لیے اپنی شے سے اظہار ہوتا ہے، وہ اس وقت
تک کردار کا بہت ہی ناکافی رہبر ہے، جب تک ہم اس سوال کا جواب نہ
دے سکیں ہر حالت میں وہ شے کیا ہوتی ہے، اور اس قسم کا کوئی جواب
اس اصول سے مستنبط نہیں ہوتا کہ ہر شخص کسی نہ کسی شے کا مالک ہوتا
ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فی الحقیقت یہ اصول قانون یا عام عاطفت

میں اس امر کے نہایت ہی لطیف تعینات کے بغیر داخل نہیں ہوا کہ جو لوگ عادۃً ربط و ضبط رکھتے ہیں ان کے معمولی میل جول میں ایک شخص کا دوسرے پر کیا حق ہوتا ہے، اگرچہ یہ تعین ناکافی اور آخر کار ناقابل عمل ہوں گے۔ اس سے پہلے کہ تخیل اس نوبت پر پہنچے جس پر انسان کا انسان کی حیثیت سے فریضہ اور حق تسلیم کیا جائے، انفرادی طور پر اشخاص کے جزئی حقوق و فرائض عرصے سے مسلم تھے۔ یہ ایک علیحدہ سوال ہے کہ کس حد تک غور کرنے کے بعد ہم ان جزئی فرائض و حقوق میں (یعنی رواجی اخلاق کی جزئیات میں) کردار صائب کی ایک مستقل اور عام بنیاد پاتے ہیں، فی الحال ہم اس اثر کا پتا لگانا چاہتے ہیں کہ جو ایک باعمل ضمیر پر معاشرے کی زندگی سے پڑتا ہے جہاں پر حقوق کی ایک استعداد یعنی ہر شخص کا اپنے ساتھیوں پر ایک حق ہر شخص سے منسوب کیا جانے لگا ہے۔ اگر فرض کے تسلیم کر لینے کی آمادگی اور اس پر عمل کرنے کی توفیق مان لی جائے، جو فرد میں مشترکہ خیر کے تصور کے ماتحت خاندان اور مدنی تربیت کا ایک صحیح نتیجہ ہے، تو حق پسندانہ غور کے بعد، وہ قانون اور عام ملاطفت میں اس اصول کے قایم ہو جانے سے کہ ہر شخص کچھ نہ کچھ حق رکھتا ہے، اپنے طور پر کس قسم کے اصول کردار تک پہنچے گا۔ یہ اس کے لیے مطلقاً پسندیدہ اور کردار کے اس نصب العین کی کیونکر تعریف کرے گا جس سے یہ حاصل ہو سکے۔

۲۱۲۔ بڑا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے ذہن میں ایسے کردار کی یہ شرط مقرر کرے کہ جتنے لوگ اس سے متعلق ہوں یا متاثر ہوتے ہوں جب ان کو اسی اصول پر جانچا جائے تو یہ یکساں سب کی حقیقی خیر کا باعث ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصول ہمارے ضمیروں کے لیے اس قدر معروف ہو گیا ہے۔ اگرچہ ہم کتنی ہی کثرت کے ساتھ اس کو توڑتے رہیں، کہ پہلی نظر میں ممکن ہے، بعض لوگوں کو یہ اس قدر ادنیٰ معلوم ہو کہ وہ اس کو فلسفی کی توجہ کے لائق خیال نہ کریں، اور بعض لوگ ممکن ہے یہ کہیں، کہ جب تک ہم یہ فیصلہ نہ کر لیں کہ سب انسانوں کی حقیقی خیر کیا ہے، اور ہم کو کم از کم اس امر کا ایک اجمالی علم ہو جائے کہ فلاں شرائط کے تحت کردار کی فلاں صورتیں

ص ۲۴۵

اس اثر کا باعث ہوتی ہیں، اس وقت تک اصول سے ہم کو یہ نہ معلوم ہوگا کہ جزئی صورتوں میں ہم کو کیونکر عمل کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ان کا یہ کہنا صحیح ہوگا۔ مگر فی الحال ہم اس امر پر غور کر رہے ہیں، کہ سب انسانوں کے متعلق اسی قسم کا حق تسلیم کر لینا، بجائے خود، قطع نظر خیر کے ان معیارات کے، اور اس تک پہنچنے کے وسایل کے ان اعتقادات کے جو فی الحقیقت اس قسم کی تسلیم کے ساتھ ہمیشہ ہوتے ہیں، حق پرست اور راست باز آدمی کے لیے کیا اہمیت رکھتا ہے۔ یہ اس کے عدالت کے معنی میں لطافت پیدا کرنے کا باعث ہے۔ یہی وہ بات ہے جو ایک معمولی دنیادار آدمی کی نظر میں، ہر ایسے عمل کے متعلق جس کی طرف اس کا ذہن منتقل ہو جائے، اس کو اس بارے میں ضرورت سے زیادہ متجسس بناتی ہے، کہ آیا وہ نفع جو اس کو یا کسی ایسے شخص کو جس کو اس سے تعلق ہے، جو اس فعل پر پہنچ سکتا ہے، کسی ایسے دوسرے شخص کے نقصان سے تو حاصل نہیں ہوتا، جو اس سے کتنا ہی ذاتی طور پر علحدہ ہو، اور خاندان مرتبہ یا قوم کے اعتبار سے اس سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ مختصر یہ کہ یہ انسان کو فیاض ہونے سے قبل عادل بناتا ہے، جو یہی نہیں کہ اپنے نفع کو اپنے دوست کے نفع کی خاطر ملتوی کر دیتا ہے، بلکہ جو کسی اخوانی رجحان کو تشفی دینے سے قبل یہ دریافت کر لیتا ہے، کہ جو لوگ اس رجحان کے معروض نہیں ہیں، ان پر اس کا کیا اثر پڑے گا۔ جو شخص انسانی مساوات کے تصور کی پوری روشنی میں عادل ہوتا ہے، اس کی یہ خصوصیت اس کے کسی نظریۂ سعادت سے علحدہ ہوتی ہے۔ اب اس بارے میں اس کا کوئی نظریہ ہے یا نہیں، وہ مرتاض ہے یا لذتی ہے، عملاً اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اصل شے یہ ہے کہ دوسروں کی مسرت پر حکم لگانے میں وہی معیار استعمال کرتا ہے جو وہ اپنی مسرت پر حکم لگانے میں کرتا ہے، اور یہ کہ وہ اپنی یا اپنے کسی دوست آشنا کی مسرت کی جو اس کے کام آ چکا ہے جس سے کام آنے کی توقع ہے۔ کسی ایسے شخص کی مسرت میں روڑا اٹکا کر کوشش نہ کرے گا، جس سے اس کو کوئی تعلق نہ ہو، یا جسے

وہ غیر ارادی طور پر ناپسند کرتا ہو، اور وہ عادتاً اس امر کی تلاش میں رہتا ہے کہ کہیں اس کے عمل کا یہ نتیجہ تو نہیں ہوگا۔

ص۲۴۶

اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک شخص نے فی الواقع عملی عدالت کی یہ عادت اپنے میں پیدا کر لی ہے، اور یہ اس کی مستقل و یکساں حالت ہے، تو کم از کم اس کے اندر ہر قسم کی فضیلت کا ایک سلبی اصول تو ہے ایسا اصول جو کم از کم اس کو قرار واقعی طور پر ان چیزوں کے کرنے سے تو باز رکھے گا، جن کو اسے نہ کرنا چاہیے، اگر ان سب چیزوں کے کرنے پر آمادہ نہ کرے گا، جن کو اسے کرنا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم کو اس کا یقین نہیں ہو سکتا کہ اس لیے وہ ایسے افعال کے کرنے سے باز رہے گا، جن سے عام طور پر لذت کے مقابلے میں الم زیادہ پیدا ہو، مساوات کے سب سے بڑے ارادوں کو اگر نہایت ہوشیاری کے ساتھ عملی جامہ پہنایا جائے تو ان سے ایک آدمی نتایج سے ناواقفیت کی بنا پر کسی ایسے کام کے کرنے سے محفوظ نہیں رہ سکتا، جو فی الحقیقت ایک خطرناک بیماری کے پیدا ہونے کا موجب ہوں۔ لیکن اگر ہم ایسے شخص کا ذکر نہیں کر رہے ہیں جو ایسے فعل کو جسے اس ذہنی سوچ بچار کی حالت سوا نہ کرنا چاہیے، یعنی جو ایسے نتایج کا ارادہ کرتا ہے، جن کے مضر ہونے کا اس کو علم ہے، تو وہ شخص جو مذکورۂ بالا معنی میں عادل ہے، ایسے افعال کے کرنے سے محفوظ رہے گا جن کو اسے نہ کرنا چاہیے۔

۲۱۳۔ اس قسم کے شخص کا آج انتہا درجے کے رحم دل اور متمدن معاشرے میں بھی عام طور پر یا بہت سچے دل کے ساتھ احترام نہ کیا جائے گا۔ اخلاقی جذبات اس حد تک اس اصول عدالت کے جو انسان میں انسان کی حیثیت سے ہے، ہمنوا نہیں ہوئے ہیں، جو قانون میں قایم کیا گیا ہے اور جسے معاشری رائے نے تسلیم کیا ہے (اگرچہ کلیتہً تسلیم نہیں کیا)۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک قوی شبہہ ہو سکتا ہے کہ فیاضی اور رحمدلی کے مقابلے میں عدل کا لانا اکثر اوقات فیاضی میں کمی کرنے کے لیے حیلہ ہوتا

ہے، نہ کہ عدالت میں حد سے زیادہ اہتمام کا نتیجہ۔ مگر اس سے زیادہ سب انسانوں سے مساوات کے ساتھ برتاؤ کرنے کے فرض کا حتیٰ کہ ایک دوست یا عزیز یا ہموطن کے اس طرح سے کام آنا جس سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو، اگرچہ اب لفظاً انکار نہیں کیا جاتا، مگر اس کا تعلیم یافتہ اور معزز اشخاص کے دلوں پر بھی بہت ہی کم اثر ہے۔ افادیت کو انگلستان کے دیگر اخلاقی فلسفوں کی طرح سے جو عام طور پر ناپسند کیا گیا ہے تو اس کی وجہ زیادہ تر یہ نہیں ہے کہ یہ لذتی نفسیات پر مبنی ہے، بلکہ اس کی وجہ یہی ہے۔ اس ضابطے کے اندر جو اصول مضمر ہے کہ مسرتی نتایج کے اندازے میں ہر شخص کو ایک شمار کیا جائے اور کسی کو ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے جدید معاشرے کی زندگی میں یہی اس کی حقیقی منفعت کا بھی باعث ہوا ہے، اور شدید ترین مخالفت کا بھی جو مرتاضی فلسفے کی مخالفت سے بھی کہیں زیادہ سخت ہے۔ یہ اس کی منفعت کا باعث ہوا ہے کیونکہ برترین خیر کو لذتوں کے سب سے بڑے مجموعے کے مطابق قرار دینے سے بالکل علٰحدہ (بلکہ جیسا کہ ہم کو آیندہ چل کر معلوم ہوگا اس کے خلاف) عملی طور پر افادیوں نے اس کے یہ معنی لیے ہیں، کہ ہر انسان کو ایک مطلق قیمت کی غایت خیال کرنا ضروری ہے، اور کسی فعل کے جواز پر غور کرتے وقت اس کی مسرت کا بھی لحاظ رکھنا اسی طرح سے ضروری ہے جتنا کہ کسی دوسرے شخص کی مسرت کا۔ اسی بات کی وجہ سے افادی کا ہر جماعتی تعصب ہر قسم کے خاندانی اور قومی غرور سے تصادم ہوتا ہے اور اس مشہور اور راسخ عادت سے جس کی بنا پر کسی دوست جماعت یا ادارے کے مفاد سے جس سے ہم کو اتفاقاً زیادہ دلچسپی ہوتی ہے، بلالحاظ اس کے کہ اوروں کی عافیت پر جو ہماری ہمدردیوں سے زیادہ دور ہوتے ہیں، کیا اثر پڑتا ہے، ایک قدرتی حق منسوب کر دیتے ہیں۔

ص ۲۴۷

۲۱۴۔ عملی اغراض کے لیے یہ اصول کہ منتجِ مسرت کے اندازے میں، جس سے ایک فعل کی قیمت کا اندازہ ہوتا ہے، ہر شخص کو ایک شمار کیا جائے، اور ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے، بہت کچھ وہی رجحان پیدا

کرتا ہے، جو کانٹ کا وہ ضابطہ پیدا کرتا ہے، جس کو وہ امر مطلق کے ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے، جو غالباً ان لوگوں کو ہمیشہ پسند آتا ہوگا، جو اپنے زمانے کی روح کا احساس رکھتے ہیں۔ اس طرح سے عمل کرو کہ انسانیت خواہ وہ تمہاری ذات کی ہو یا دوسروں کی ہمیشہ غایت بنے اور کبھی وسیلہ نہ بنے، ہم نے عملی اغراض کے لیے اس لیے کہا ہے کہ ایک ضابطہ بینتھمی ہے اور دوسرا کانٹی ہے، اگر دونوں ضابطوں کے بالکل صحیح معنی لیے جائیں تو یہ بالکل مختلف معلوم ہوں گے۔ فرد میں ایک مطلق قیمت ہونے کے تصور کو بینتھمی یا تو رد کردے گا یا ناقابل فہم قرار دے گا، اس کے نزدیک ہر شخص کی نہیں بلکہ ہر لذت کی بذات خود ایک قیمت ہوتی ہے، اور اس خیال کے بموجب اس ضابطے کی جس سے ہم بحث کر رہے ہیں، اس کو از سر نو تعریف و تعین کرنے کی ضرورت ہوگی، جس سے یہ اگر کل عملی مفہوم سے نہیں، تو کم از کم اس مفہوم سے تو خالی ہو جائے گا جو ہم اس سے منسوب کر رہے تھے، اور جو اصلاح کرنے والے افادی کے لیے حقیقی رہبر رہا ہے۔

صفحہ ۲۴۸

اگر ایک شخص کی مسرت (یعنی اس کے تجربۂ لذت) کو اتنا ہی شمار کیا جائے جتنا کہ دوسروں کی مسرت کو، تو لذتی اصول کے اعتبار سے اس کو کماً مساوی فرض کیا جائے گا۔ اب چونکہ یہ تحقیق کہ ایک شخص کی مسرت کماً دوسرے شخص کی مسرت کے مساوی ہے، عملاً ناممکن ہے، اور چونکہ یہ امر تقریباً یقینی ہے، کہ مختلف اشخاص میں بہت ہی مختلف مقداروں میں لذت سے بہرہ مند ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس لیے یہ بات سمجھ میں آنی دشوار ہے کہ ایک ضابطہ جس کی اس طرح پر ترجمانی کی گئی ہو، وہ کس طرح سے کل انسانوں کی مسرت (جس کو مساوی لحاظ کا حق ہوتا ہے اور جس کے لیے افادی اس قدر بلند آہنگی سے زور دیتے ہیں) کے لیے کوئی قطعی بنیاد فراہم کرے گا۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ اخذ کیا جا سکتا ہے، کہ ان مقررہ جماعتی امتیازات کو مذموم قرار دیا جائے، جن سے غیر مستحق اشخاص تلاش لذت میں خلل انداز ہو کر اس مجموعی لذت کو کم کرتے ہیں،

جو بہ حیثیت مجموعی عالم وجود میں آتی ہے۔ اس کے ذریعے سے ایک غالب قوم یا جماعت، محکوم اور زیر دست جماعت کو غیر ضروری تکلیف دینے کے جواز کو تو نہیں مگر محکوم جماعت کے حق مسرت کو اپنے حق کے مقابلے میں باقاعدہ طور پر ملتوی کرنے کے جواز کو ضرور ثابت کر سکتی ہے۔ انھیں شک نہیں کہ اس پر کسی ایسے مطلق اصول کی بنیاد قایم نہیں کی جا سکتی، جو ایک شخص کی ایسی جستجوئے مسرت کی جو دوسرے کی مسرت میں حایل ہو ممانعت کرے، یا اس کی جس کو ظلم قوی بر ضعیف کہتے ہیں، کیونکہ قوی کی نسبت یہ گمان ہوتا ہے، کہ اس میں لذت اندوز ہونے کی زیادہ قابلیت ہوتی ہے، اس لیے کسی بات سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ قوی کو فائدہ اور ضعیف کو نقصان پہنچنے سے لذت کی جو مقدار پیدا ہوتی ہے وہ اس مقدار سے زیادہ نہیں ہے جو ہر ایک کے حقوق کا مساوی لحاظ رکھنے سے پیدا ہوتی بجائے اس قسم کے کسی اصول کے جیسا کہ یہ ہے جس پر افادیہ عمل کرنے میں سب سے پیش پیش رہے ہیں کہ ہم میں جو لوگ قوی ہیں ان کو چاہیے کہ کمزوروں کی کمزوریوں کو برداشت کریں اور خود کو خوش نہ کریں، ہمیں منطقی طور پر زیادہ سے زیادہ احتیاط کا مشورہ دینے کا حق ہونا چاہیے، اور قوی کو یہ نصیحت کرنی چاہیے، کہ اس سے پہلے کہ وہ یہ تسلیم کرے کہ اس کی لذت کا اس قسم کا اضافہ جس سے کمزور کی لذت میں کمی واقع ہوتی ہو، لذاتی حساب میں کمی کی تلافی کر دے گا، اس کو بہت کچھ احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ ص ۲۴۹

۲۱۵- پس یہ رائے قایم کرنے کے وجوہ ہیں کہ کانٹ کا ضابطہ بینتھم کے ضابطے کی نسبت، اگر اس کی بینتھم کے تصور خیر کے لحاظ سے ترجمانی کی جائے، اس اصول کو بہتر طریق پر ظاہر کرتا ہے جس پر ایک پکا منصف مزاج شخص عمل کرنا چاہتا ہے۔ اور یہ اصول جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں وہ ہے، جو اس قسم کا آدمی اپنے لیے ان سبقوں سے مرتب کرتا ہے جو اس کو قانون اور رواجی اخلاق دیتے ہیں۔ یہ اس قانون کی اصلاح و ترمیم ہے جہاں قانون عام ہونے کی وجہ سے ناقص رہ جاتا ہے۔ یہ جزئیات زندگی

میں اس شخص کی طرف سے اس اصول کا استعمال ہے کہ خود انسان میں مطلق قدر قیمت ہوتی ہے، اور کل انسانوں کو یکساں لحاظ کا حق ہے یہ اصول قانون اور عالم عیسوی کے رسمی اخلاق دونوں میں مضمر ہے۔ یہ اصول قانون اور عالم عیسوی کے رسمی اخلاق دونوں میں مضمر ہے۔ مگر اس کا استعمال قانون میں تو صورت حال کی بنا پر عام اور اتنناعی صورت رکھتا ہے اور رسمی اخلاق میں تو یہ درحقیقت جزوی اور متضاد ہوتا ہے۔ عام انسانیت کے حقوق کا تسلیم کرنا، ایسا فقرہ ہے جو دور جدید کے قانون کے لیے اس قدر معروف ہو گیا ہے کہ ہمیں اس پر بناوٹ کا شبہہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کا اس طرح سے معروف ہونا ہی اس وسعت کا ثبوت ہے جس وسعت سے اس تصور نے قانون اور معاہد کو متاثر کیا ہے۔ یہ فقرہ اس میں شک نہیں کہ کسی ایسے شخص کے منھ میں جس کے اندر کوئی ایسا سچا ارادہ نہ ہو، جو اس تصور میں زندگی اور عمل پیدا کرے، جس کا محض قوانین اور معاہد میں داخل ہونا محض بے سود اور لاحاصل ہوگا۔ درحقیقت تصنع پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اگر جوشِ انسانی مساوات کے اصول کو انسانی زندگی کے جزئی واقعات کے ساتھ نتیجہ خیز اتصال میں لاتی ہے وہ فرد کا ضمیر ہے، تو دوسری طرف اس اصول کے رسوم اور معاشری ضروریات میں مضمر ہو جانے سے ضمیر اس پر قابض اور متصرف ہوتا ہے۔ جو لوگ ضمیر کے ان وجدانات[1] کی اولی نوعیت سے انکار کرتے ہیں جن کو کانٹ کا ضابطہ ظاہر کرتا ہے، ان سے غلطی ان وجدانات کی تاریخ کا پتا لگانے میں نہیں ہوتی بلکہ معاشری تنظیم کے عمل میں، جس پر کہ فرد کے وجدانات مبنی ہوتے ہیں، اور عقل کے تصورات کے داخلی عمل کے نظر انداز کر دینے میں ہوتی ہے۔ اس

صنہ ۲۵

[1] میں یہاں لفظ وجدان کو اس معنی میں استعمال کرتا ہوں جس معنی میں حال کے مصنفین اخلاق اس کو استعمال کرتے ہیں، یعنی ایسے فیصلے کے معنی میں جو انتزاعاً یا استقراءً دوسرے فیصلوں سے ماخوذ نہ ہو متعلم کو خیال رکھنا چاہیے کہ کہیں یہ معنی اس لفظ کے ان معنی کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائیں جو جرمن جان کے لفظ Anschauung. کے مرادف کی حیثیت سے لیے جاتے ہیں جن کے معنی فہم تھے کے ہیں۔

نظریے کا ایک مختصر خلاصہ جس کو ہم ان کے نظریے کے مقابلے میں پیش کرنا چاہتے ہیں، اس نظریے کو زیادہ واضح کر دے گا۔ کیونکہ یہ اس وجدان کو متاثر کرتا ہے جس پر عدالت کا عمل مبنی ہے۔

۲۱۶۔ فرد کا ضمیر اس کے اندر کی عقل ہوتی ہے، جو اس کے باہر کی عقل کے کام سے معاشرے کی ہیئت اور اس کے عواطف ضابطہ سے واقف ہوتی ہے۔ اس ہیئت کی بنیاد اور ان عواطف کی اصل صرف خود کو معروض بنانے والی روح ہو سکتی ہے، ایسی روح جس کے عمل سے ایسی ذاتیں (جیسے کہ ہم ہیں) جو بعض حیوانی رجحانات رکھتی ہیں، اور بعض فطری ہمدردیوں سے متاثر ہوتی ہیں، اپنے کو کسی نہ کسی حد تک بہتر بنانے اور اپنی تکمیل کرنے کی کوشش کے قابل ہوتی ہیں، جس کو وہ ایک مطلق خیر خیال کرتی ہیں، اور جس میں وہ دوسروں کے بھی اسی طرح بہتر بنانے اور مکمل ہونے کو شامل کر لیتی ہیں، اس قسم کے روحی عمل کے بغیر، وہ کتنی ہی ابتدائی صورت میں کیوں نہ ہو، صحیح انسانی معنی میں کوئی معاشرہ نہیں ہو سکتا، اور نہ اشخاص کی کوئی جماعت ہو سکتی ہے جو کتنی ہی مختصر کیوں نہ ہو، جس کے لیے کسی اعتبار سے بھی ہر ایک کا دوسرے سے اس طرح برتاؤ کرنا قابل فہم ہو سکتا ہے جیسے کہ وہ خود سے کرتا ہے۔

دوسری طرف ایسی جماعت کو فرض کرو جو اس قسم کے روحی عمل سے عالم وجود میں آئی ہو۔ بالقوہ طور پر یہ ایسے اشخاص کی جماعت ہے جن میں سے ایک دوسرے سے اس طرح اپنے خیال کا اظہار کر سکتا ہے، جس طرح ایک متکلم مخاطب سے کرتا ہے۔ سیکڑوں معاشری جماعتوں میں سے ہر جماعت کے افراد کا آپس میں باہمی حقوق کو تسلیم کر لینا اس بات کی دلیل ہے کہ مجموعی طور پر ان تمام جماعتوں کے افراد کے مابین بھی باہمی حقوق تسلیم کیے جا سکتے ہیں۔ تعداد یا مکان کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جس کے باہر معاشری تعلق کا اصول غیر موثر ہو جاتا ہے۔ عملی طور پر عام انسانی برادری کے تسلیم کرنے میں جو رکاوٹیں ہیں اگرچہ وہ مقدار میں زیادہ ہیں، مگر کیفیت

ص ۲۵۰

کے اعتبار سے وہی ہیں جو خاندان، قبیلہ یا پنچایت میں اتحاد قایم رہتے میں خلل انداز ہوتی ہیں، ان سب کی تحویل اس اختلاف میں ہوسکتی ہے، جس کو ہم آسانی کے خیال سے فطری اور روحانی انسان کا اختلاف کہ سکتے ہیں۔
محدود برادری کے قیام اور وسیع برادری کی پیدایش میں اصل رکاوٹ کا جوہر وہ خود غرضی ہے، جس کو ہم (لذت اور خیر کے تعلق کی پوری تحقیق سے قبل) عام خیر پر انفرادی و شخصی لذت کی ترجیح کہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ برادری جس قدر وسیع اور عام ہوتی ہے، اسی قدر وہ رکاوٹیں سخت ہوتی جاتی ہیں، جس سے خود غرضی فائدہ اٹھا سکتی ہے، مگر جو اس سے اس قدر علٰحدہ بھی ہوتی ہیں، کہ یہ ایک قبیلہ یا ریاست کے نہایت ہی خود پرست افراد کو دوسرے قبیلے یا ریاست کے ایسے افراد سے شدید دشمنی اور عناد پر آمادہ کر دیتی ہیں۔
اس قسم کی رکاوٹوں میں جہالت اور وہ خوف ہے جو جہالت سے پیدا ہوتا ہے، مسرت کی طبیعی شرایط کے متعلق غلط فہمی ہے، جس کی بنا پر یہ شبہہ ہوتا ہے کہ ایک کے فائدے سے دوسرے کو نقصان پہنچنا ضروری ہے، جغرافی تفرقین اور حدود ہیں مع ان تمام غلط فہمیوں کے جو ان سے پیدا ہوتی ہیں۔
ان رکاوٹوں کا نتیجہ اکثر اوقات یہ ہوا ہے، کہ انسان کو اپنے قبیلے یا قوم کے حق کا یہ ایک لازمی جزو معلوم ہوا ہے کہ وہ دوسرے قبیلے یا قوم کے انسانوں کے حق کو نظر انداز کر دے، اس طرح سے قومی تفریق و اختلاف کے قوی کرنے میں خود غرضی کے ساتھ اعلیٰ محرکوں نے کام کیا ہے، مگر ایسے اثرات سے عمل کا بڑا حصہ منسوب کرنے سے انکار کرنا بے سود ہوگا، جو اسی قسم کے اثرات جزوی طور پر مغلوب ہو گئے ہیں، (مثلاً فتح کا اثر خصوصاً رومی فتح کا اثر) جن سے اگرچہ اس طرح سے کام لیا گیا ہے، جو عقلی عاملوں ہی کا طرکہ انتیاز ہے، مگر جو ان اشخاص کے جو ان سے کام لیتے تھے، کسی عالمگیری خیر کی خواہش کے بہت ہی کم قابو میں رہے ہیں۔
مگر جہاں انسان کی خود غرضی خرابی پیدا کرتی رہی ہے، وہاں اس کی عقل سلیم اس کی تلافی بھی کرتی رہی ہے۔ وسایل جو کچھ بھی ہوں، مگر نتیجہ یہ

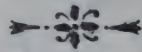
ص ۲۵۲

ہوا ہے کہ رفتہ رفتہ اس عام برادری کے تسلیم کرنے میں جو رکاوٹیں تھیں، جس پر انسانوں میں عقل کا بالقوہ عمل مشتمل ہے، رفع ہوتی گئیں۔ انسانوں کی بڑی آبادیاں ایک نظامِ قانونی کے ماتحت آگئیں، اور اگرچہ ہر نظام کے ساتھ خود غرضانہ تشدد کے بھی بہت سے نتایج تھے، مگر در اصل ہر ایک نظام عقل کا مظہر تھا، اور ہر ایک کے اندر مستقل مسرت کا تصور موجود تھا، جس کو فرد اپنی قوم اور اپنی ذات کے لیے مشترک سمجھتا ہے۔ ظاہری صورتیں کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہوں، مگر ہر ایک نظامِ قانونی نے خاندان اور ملک کے رواج کو باقی رکھا ہے۔ اور اس طرح سے ایسے نظامِ زندگی کے ساتھ جو فرد کو اس امر کا عادی بنا دیتا ہے کہ وہ اپنی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کو معاشری مطالبات کے تابع کرے، حق کی ایک زبان بھی پیدا ہو گئی ہے جس میں عام انسانی برادری کے تصور، اور انسان میں انسان کی حیثیت سے حقوق ہو جانے کا (خود یہ اسی عقل کا نتیجہ ہے جس سے خاص اقوام کے قوانین عالم وجود میں آتے ہیں) اظہار ہو سکتا ہے، جو اس کے اذہانِ انسانی پر متصرف ہونے کے لیے ضروری ہے۔

۲۱۷۔ ان امور کی روشنی میں ہم ایک منصف مزاج اور عادل انسان کے ضمیر کی تاریخ کا پتا لگا سکتے ہیں، اگر ہم اس کو ایسا کہنا پسند کریں، اس ضمیر کی تاریخ کا جو اس کو اس امر کی ہدایت کرتا ہے کہ جس اصول پر وہ اپنی مسرت کا اندازہ کرتا ہے، اسی اصول کے مطابق وہ ان سب کی مسرت کا مساوی لحاظ رکھے، جن کو اس کا عمل متاثر کر سکتا ہے۔ مگر یہ ایسی تاریخ ہے، جو ہم کو عقل کے علاوہ اور کسی شے کی طرف واپس نہیں لاتی۔ یہ ایسی تاریخ ہے جس کا آغاز عقل سے ہوتا ہے اور اختتام بھی عقل ہی پر ہوتا ہے، یہ عقل ہی ہے جو فرد کو اپنے خاندان اور اپنی حکومت کے خود عاید کردہ قانون کی اطاعت کے قابل بناتا ہے، اور اس قانون کا وجود بھی عقل ہی کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ پس یہ اس سبق کا معلم اور متعلم دونوں ہے جسکے ذریعے سے کسی قسم کے ضمیر کا اس کے مطابق عمل کرنے کی عادت کے ساتھ

پہلے پہل اکتساب ہوتا ہے اور فرد اس احترام کے لایق ہوتا ہے، جو لذت کے میلانات کو قابو میں رکھ سکتا ہے۔ عقل اس توسیع کا واسطہ بھی ہے، جو ایک نظام قانونی کی بہت سی قوموں میں ہوئی ہے، اور مشابہ نظاموں کے اس سے بھی زیادہ وسیع حلقہ میں پھیلنے کا بھی واسطہ ہے، جو انبیائی ارواح میں اس پر غور کرنے میں پہلے پہل عام برادری کے مخفی تصور کو ظاہر کرتی ہے، اور ان کے لیے اظہار کی صورت فراہم کرتی ہے، جس کے ذریعے سے یہ تصور معمولی انسانوں کے ذہن نشین ہو سکتا ہے۔ جب یہ اسی طرح سے ذہن نشین ہو جاتا ہے، تو شخصی عادات جن کی اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ضرورت ہوتی ہے، اور جن کو ایک وسیع تر اخوت میں پھیلنے کے لیے اس تصور کے صرف ضمیر کی ضرورت ہوتی، وہ پہلے سے موجود ہوتی ہیں، لیکن یہ بھی اسی عقل کے عمل کی وجہ سے موجود ہوتی ہیں، جس سے معاشری نظام اور اطاعت قوم کی محدود صورتوں میں پہلے سے عالم وجود میں آچکتے ہیں۔ ۲۵۳

اس طرح سے جدید عیسائی دنیا کے حق شناس شہری ہیں خارجی عقل اور داخلی عقل، موضوعی اور معروضی عقل، اس معاشری نظام کی بہتر روح ہونے کی حیثیت سے عقل، اور اس روح کو وفاداری کے ساتھ تسلیم کرنے اور سمجھنے کی حیثیت سے عقل (اور یہ سب ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں، جو انسان کے اندر الٰہی ذہن کا عمل ہے) اِل کر فیصلہ اور فیصلے کی اطاعت دونوں پیدا کرتی ہے، جن کو ہم یہ کہ کر کہ ہر انسان ایک مطلق قیمت رکھتا ہے یا یہ کہ انسانیت کو ہر فرد کی ذات میں ہمیشہ غایت خیال کیا جائے اور کبھی وسیلہ نہ بنایا جائے، یا یہ کہ اس مسرت کے اندازے میں، جو حقیقی خیر ہوتی ہے، ہر شخص کو ایک شمار کیا جائے، اور کسی کو ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے، یا یہ کہ ہر شخص ایک حق رکھتا ہے جس کی ادائی ہر شخص پر واجب ہوتی ہے، مختلف طور پر ظاہر کرتے ہیں

باب ۴

اخلاقی نصب العین کی ترقی

ج- خیر عام کے تصور کا تعین

ص ۲۵۴

۲۱۸- اخلاقی ترقی جس سے ہم بحث کر رہے ہیں، ایک مطلق اور عام خیر (عام اس معنی میں کہ یہ ایک جماعت اشخاص کی مشترکہ خیر ہوتی ہے جو ایک دوسرے میں دلچسپی رکھتے ہیں، اور مطلق اس معنی میں کہ اس کی بھلائی افراد کی پسند یا ناپسند سے ماورا ہے) کہ ابتدائی تسلیم سے ترقی ہے۔ مگر اب تک ہم نے اس ترقی کا صرف ان اشخاص کے حلقے کی توسیع کے لحاظ سے مطالعہ کیا ہے، جن کے مابین خیر کو عام سمجھا جاتا ہے۔ اور جو اس بنیاد پر اپنے اوپر ایک دوسرے کے مساوی فرائض واجب سمجھتے ہیں۔ جب اس یک رخہ انداز میں بحث کی جاتی ہے، تو اس عمل کا نتیجہ خود کو محض تعلیم یافتہ ضمیر کے اس وجدان کی صورت میں ظاہر کرتا ہے کہ اصلی خیر سب انسانوں کے لیے خیر ہونی چاہیے، کسی شخص کو نقصان پہنچا کر نفع حاصل کرنے کی کوشش نہ کرنی چاہیے، اور نفع نقصان کا ہر شخص کے دل میں ایک ہی اصول سے اندازہ ہونا چاہیے۔ اب تک یہ بات واضح نہیں ہوئی ہے کہ

ضمیر کو یہ فہم کس طرح سے ہوتا ہے کہ خاص طور پر خیر کیا ہے، اور پھر یہ کس طرح سے اپنے اوپر جزئی فرایض عاید کرتا ہے۔ ہم نے ہر شخص کے ہر شخص پر حق رکھنے کے اصول پر اس طرح سے بحث کی ہے، کہ جیسے منصف مزاج آدمی اس کے کل انسانوں پر عاید ہونے کے تصور اور اس کے عاید کرنے کے رجحان پر خود ان لوگوں کی خیر کے متعلق، جن سے اس کو سابقہ پڑ سکتا ہے، کسی قسم کے متعین علم کے بغیر پہنچ گیا ہے، جو اس کی عملی رہبری و رہنمائی کے لیے ضروری ہے۔ جب تک ہم ایک حقیقت کے صرف ایک ہی رخ کی طرف توجہ کر سکتے ہیں، اگرچہ ہم کو اس امر کا پوری طرح پر علم ہو کہ یہ صرف ایک ہی رخ ہے، اس بحث میں اس قسم کا نقصان رہ جانا ناگزیر ہے۔ اب ہمیں تصور خیر کے تدریجی تعین پر بحث کرکے جو اس یقین کے نشوونما کہ یہ سب انسانوں کے لیے یکساں خیر ہے، اور اس رجحان کے متلازم ہے، کہ اس کے مطابق عمل کرنا چاہیے، اس نقص کی تلافی کرنی چاہیے۔ ص۲۵۵

۲۱۹۔ ایسا کرتے وقت ہم کو ابتداءً بعض ان نتایج کا اعادہ کرلینا چاہیے، جن تک ہم پہلے پہنچ چکے ہیں۔ ہم اس نتیجے تک پہنچے تھے کہ تصور خیر کسی ایسی شے کا تصور ہے، جس سے ایک خواہش کی تشفی ہوتی ہے۔ کسی حال میں بھی لذت اور خیر کو ایک شے نہ خیال کیا جائے۔ صرف اس وقت جب لذت کسی خواہش کا معروض ہوتی ہے، خواہش کی تشفی کا خیال خیر کی حیثیت سے تصور لذت کا باعث ہوتا ہے۔ جب ایک شخص کی قوی ترین خواہش کا معروض، لذت نہیں ہوتی، جیسا کہ اکثر ہوتا ہے تو اس وقت کی لذت کا خیر کی حیثیت سے خیال نہیں ہوتا، کیونکہ وہ شخص کسی لذت سے خود کو آسودہ کرنے کا خیال نہیں رکھتا۔ اس حالت میں صرف جس حد تک انسان خواہش میں لذت یا الم سے چھٹکارا پانے کا تصور کرتا ہے، جو خواہش کی تشفی کا نتیجہ ہوگا (یہ ایسی لذت ہے جس کی تمثل صورت حال کی نوعیت کی وجہ سے خواہش نہیں پیدا کر سکتا) خوشگواری کا کوئی تصور معروض کے تصور میں

خیر کی حیثیت سے داخل ہوتا ہے۔ پس اگر محض ایک شخص کی خواہشوں کے سلسلے پر نظر ڈالی، اگر محض ان پر نظر ڈالی جا سکتی ہے تو غور کرنے پر ایسی بہت سی مختلف اچھی چیزوں کا احضار ہوگا جن سے ان خواہشوں کی تشفی ہو چکی ہے، اور پھر ہونے کی توقع ہے۔ ان میں سے بہت سی لذتیں ہونگی کیونکہ خواہش کے بہت سے معروض لذتوں پر مشتمل ہوتے ہیں، (اگرچہ ان کا خیال بھی لذت کی حیثیت سے ان کے خیر ہونے کے خیال سے مختلف ہے) لیکن بہت سی لذتیں نہ ہوں گی، کیونکہ خواہش کے بہت سے ایسے معروض ہیں، جن کے لذت ہونے کا تمثل نہیں ہوتا اور جن کی لذت کی بنا پر خواہش نہیں ہوتی۔ اگرچہ ان کی حصول کی توقع سے لذت ہو سکتی ہے۔ لیکن خواہشوں پر اسی طرح غور کرنے سے جو اس تصور کے لیے ضروری ہے کہ خیر ہونے کی حیثیت سے ان کے مختلف مقصد ان کی تشفی کا موجب ہوتے ہیں، یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کا موضوع خود کو ان سے علیحدہ سمجھتا ہے۔ اس لیے بہت سی اچھی چیزوں کے تصور کے ساتھ جن سے بہت سی تشفیاں ہو چکی ہیں یا ہو سکتیں، ایسے ممکنہ مقصد کا تصور بھی ہو جانا ضروری ہے، جس سے خواہش کرنے والے کی شخصیت یا ذات کو آسودگی نصیب ہو جو ہر جزئی خواہش کی تشفی پر اپنے کو از سر نو غیر آسودہ اور خواہشمند پاتی ہے۔

دد ۲۵۶

۲۲۰۔ اس قسم کا تصور نہایت ہی ابتدائی اخلاقی احکام سے بھی مترشح ہوتا ہے۔ اس کا ہر اس شخص کے اندر عامل ہونا ضروری ہے، جو افعال یا رجحانات پر نیک و بد کا حکم لگاتا ہے اور اس کو اسے ہر اس شخص میں بھی عامل فرض کرنا چاہیے جس سے وہ نیکی یا بدی منسوب کرتا ہے۔ ایک ایسے عامل کے لیے جو محض تدریجی خواہشوں کی تشفی کے طلب کرنے کے قابل ہو، اور اس میں اپنی ایسی تشفی کا تعقل کرنے کی صلاحیت نہ ہو، جو کسی جزئی خواہش کی تشفی کے علاوہ ہو اور اس وجہ سے وہ کسی شئے کے مستقل طور پر خیر ہونے یا بہ حیثیت

مجموعی خیر ہونے کے تعقل کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اس امر کے فیصلہ کرنے کا کوئی امکان نہیں ہوتا، کہ کسی خواہش کو آسودہ کرنا چاہیے، یا آسودہ نہ کرنا چاہیے۔ کسی خواہش کے متعلق ایسا فیصلہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک خواہش پر ایسی خیر کے حوالے سے غور نہ کیا جائے، جو اس خیر کے علاوہ ہو، جو خواہش کی آسودگی کے ساتھ زایل ہوجاتی ہے۔ اگر اس حکم میں ان لذتوں کے مقابلے میں جن کا مختلف خواہشوں کی تشفی کے دوران میں تجربہ ہوا ہے، اور اس فیصلے کے علاوہ اور کچھ بھی نہ ہوگا کہ ایک خواہش کی اس لیے تشفی نہ ہونی چاہیے کہ یہ دوسرے شخص کی خواہش کی تشفی میں حایل ہوتی ہے، جس سے زیادہ لذت کے پیدا ہونے کی توقع ہوتی ہے، تو اس مقابلے سے بھی یہ ظاہر ہوگا کہ جو شخص یہ مقابلہ کر رہا ہے، وہ اپنے اور اپنی خواہشوں میں امتیاز کرتا ہے، اور اس کو اپنے لیے کسی شے کے بہ حیثیت مجموعی خیر ہونے کا احساس ہے، (اگرچہ وہ اپنی استعداد لذت کے لحاظ سے صرف اپنے ہی لیے سمجھتا ہے) جس خیر کا ایک خواہش کی تشفی کی نسبت، دوسری خواہش کی تشفی زیادہ باعث ہوتی ہے۔ اب بعض خواہشوں کو ایسا خیال کرنے کی صلاحیت، جن کو آسودہ نہ ہونا چاہیے، کسی ایسے شخص میں فرض کرنی چاہیے، جو یا تو اخلاقی احکام مرتب کرنے والا ہے، یا ان کو اپنے اوپر عاید کرنے والا ہے۔ خواہ ہم اخلاقی حکم کا صحیح موضوع عمل کو خیال کریں یا رجحان کو، خواہ ہم یہ کہیں کہ فعل اپنے نتایج کے اعتبار سے اچھا یا برا ہوتا ہے، یہ اپنے محرکات کے اعتبار سے، جب تک کوئی شخص اپنی نسبت یہ نہ خیال کر سکے، کہ وہ اپنے افعال پر اس لحاظ سے قابو رکھتا ہے، کہ اس کی خواہشوں میں سے بعض پوری ہونی چاہئیں، اور بعض پوری نہ ہونی چاہئیں، اس وقت تک قابل ستایش اور قابل الزام افعال کا امتیاز اس کے لیے بے معنی ہوگا۔ اس وقت تک وہ اس امتیاز کو نہیں سمجھ سکتا اور نہ یہ کسی معنی میں اس کے افعال پر عاید ہو سکتا ہے۔

ص ۲۵۷

۲۲۱۔ پس اس امر کے متعلق مشکل سے انکار ہو سکتا ہے کہ

اخلاقی احکام کے امکان سے خیر کا کوئی نہ کوئی تصور مترشح ہوتا ہے، جو کسی جزوی لذت یا کسی آنی تشفی کے علاوہ ہوتا ہے، جس کی اعلیٰ قیمت سے اس قسم کی کسی لذت یا آسودگی کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے، مگر بہت ممکن ہے کہ ہم خیر اعلیٰ کی نسبت یہ خیال کریں کہ خیال کے اندر یہ ایسی بہت سی تشفیوں سے مل کر بنتی ہے اور گویا ان کا تمثلی مجموعہ ہوتی ہے۔ ہر شخص کو ایسی بعض لذتوں کا تجربہ یاد ہوگا، جن کا لطف اس کے حافظے میں محفوظ ہے اور جن کے اعادے کی اس کو خواہش ہے، جب وہ اس معاملے پر ٹھنڈے دل سے غور کرتا ہے تو یہ فرض کیا جاتا ہے کہ بڑی سی بڑی مقدار میں اور زیادہ سے زیادہ شدت کے ساتھ، ان کا اعادہ اس کے لیے وہ بڑی سی بڑی خیر ہوتی ہے، جس کے لحاظ سے وہ ان لذتوں کی قیمت کا اندازہ کر سکتا ہے، جن کی اس کو وقتاً فوقتاً خواہش ہوتی رہتی ہے اور لذتوں کے اس بڑے مجموعے کے لحاظ سے وہ ان کو ایسی چیزیں خیال کرتا ہے جن کی خواہش اس کو پوری کرنی چاہیے یا نہ پوری کرنی چاہیے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا ایسی شے کا جو بہ حیثیت مجموعی خیر ہو یا حقیقی یا بڑی یا برترین یا اصلی خیر کا تصور، یعنی وہ تصور جو اخلاقی فیصلے کی استعداد سے مترشح ہوتا ہے، نہایت ہی ابتدائی منازل میں بھی اس طرح سے قایم ہو سکتا ہے؟ پہلے خیال پر وہ عمل جس کی بنا پر ہم یہ فرض کرتے ہیں، کہ یہ اس طرح سے بن سکتا ہے، اور بنا ہے، حسب ذیل معلوم ہوتا ہے۔ خیر کو ہم صحیح طور پر معروض خواہش کہتے ہیں، اور ہم اس تصور کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ معروض خواہش ہمیشہ کوئی نہ کوئی خیالی لذت ہوتی ہے۔ یہ تصور اس طرح سے قابل قبول معلوم نہ ہوتا، مگر لذت اور رفع الم کے خلط کی وجہ سے جو کسی خواہش کی تشفی اور اس شے کے ابہام کی وجہ سے ہوتا ہے، جو خواہش کو متہیج کرتی ہے، ہم اس کو قبول کر لیتے ہیں۔ اس طرح سے چونکہ ہر جزئی خیر کو کوئی نہ کوئی لذت فرض کیا گیا ہے، اس لیے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں، کہ کسی شخص کے لیے بڑی سے بڑی خیر لذت کی بڑی سے بڑی مقدار ہو سکتی ہے۔

ص ۲۵۹ اور وہ بڑی سے بڑی خیر جس کا تصور اس کو متاثر کر سکتا ہے، لذتوں کا بڑے سے بڑا مجموعہ ہونا چاہیے جس کا کہ وہ تخیل کر سکتا ہے۔

نتیجے کا آخری جزو یہاں خاص طور پر معرض بحث میں ہے۔ غور کرنے پر یہ معلوم ہوگا، کہ اس مفروضے سے کہ ہر خواہش کا معروض کسی نہ کسی لذت کا تمثل ہوتا ہے، یہ نتیجہ کہ جن لذتوں کا تمثل ہو سکتا ہے، ان کے بڑے سے بڑا مجموعے کی زیادہ سے زیادہ خواہش ہوتی ہے اور اس لیے فرد کو اپنی سب سے بڑی خیر معلوم ہوتی ہے صرف یہی نہیں کہ غلط ہے، بلکہ اس سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے، لذتوں کے ایسے مجموعے کی خواہش ہو ہی نہیں سکتی۔ اگر اس مفروضے کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں شک نہیں کہ ہم یہ استدلال کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ ایک معنی میں بڑی سے بڑی لذت کی سب سے زیادہ خواہش ہوتی ہے، مگر صرف اس معنی میں جس معنی میں بڑی سے بڑی لذت کے معنی ایسی نہایت ہی شدید لذت کے ہوں جو یاد رہ سکتی ہو، یا جس کا تمثل ہو سکتا ہو۔ اس سے یہ استدلال کرنا کہ جن لذتوں کا تمثل ہو سکتا ہے، ان کا بڑے سے بڑا مجموعہ وہ معروض ہوتا ہے جس کی سب سے زیادہ خواہش ہوتی ہے، یا اسی کی خواہش ہو سکتی ہے، ایک حالت احساس کی خواہش سے کسی ایسی شے کے متعلق استدلال کرنے کے مساوی ہے جس کا حالتِ احساس ہونا ممکن ہی نہ ہو۔ ایک ایسی حالت احساس جو لذتوں کے مجموعے سے مل کر بنی ہو ممکن ہی نہیں ہے، اور اگر مقصود خواہش ایسے خوشگوار احساس کی حالت ہے جو یاد رہ سکے، یا جس کا تمثل ہو سکے تو ایسی شے نہیں ہو سکتی جیسی کہ لذتوں کے مجموعے کی خواہش ہے۔ لذتوں کا مجموعہ لذت نہیں ہوتا، اور نہ اس کا خیال لذتوں کا خیال یا تمثل ہوتا ہے جو مفروضے کے مطابق خواہش کو تہیج کرتا ہے۔ اس کا صرف ایسے شخص کے خیال میں وجود ہو سکتا ہے، جو لذتوں کو ایسی مقداریں خیال کرتا ہو، جو جمع ہو سکتی ہیں، مگر نہ تو ان سے لطف اندوز ہوتا ہو اور نہ ان کا تمثل کرتا ہو۔ جو شخص لذت اندوز ہوتا ہو، اس کے احساس التذاذ

کی نسبت سے لذتیں مجموعہ نہیں ہو سکتیں۔ ایک خوش گوار احساس کے ذرایع کتنے ہی کثیر کیوں نہ ہوں، مگر یہ ایک ہوتا ہے، اور اس سے پہلے کہ انسان دوسرے سے لذت یاب ہو، یہ ختم ہو چکتا ہے، اس کو اور اس کے متاخرین کو خیال میں سب جمع کر سکتے ہیں، مگر التذاذ میں یا تمثل التذاذ میں جمع نہیں کر سکتے۔ پس اگر خواہش صرف لذتوں کے لیے ہوتی ہے، یعنی التذاذ یا احساس لذت کے لیے تو جب ہم لذتوں کے مجموعے کی خواہش کا ذکر کرتے ہیں، تو الفاظ کا شکار ہو جاتے ہیں، اور جب ہم بڑے سے بڑے قابل تمثل مجموعے کو سب سے بڑا مقصد خواہش بتاتے ہیں، تو اس سے بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ ہم لذتوں کے ایک مجموعے کو جو خیال میں شمار ہوتا ہے اور جمع ہوتا ہے، لذتوں کے ایسے مجموعوں سے مخلوط کر رہے ہیں جو محسوس ہوتی ہیں اور جن سے لطف اٹھایا جاتا ہے، حالانکہ اس مجموعے کا کہیں وجود ہی نہیں ہے

۲۲۲۔ مذکورۂ بالا بحث سے یہ کہنا مقصود نہیں ہے کہ لذتوں کے مجموعے یا تمثلی سلسلے کی خواہش نہیں ہو سکتی، یا یہ کہ ایک شخص اس سے اس طرح سے متاثر نہیں ہو سکتا کہ یہ فیصلہ کرے کہ کسی خاص خواہش کی تشفی نہ ہونی چاہیے، اگر اس کی تشفی سے اس سے زیادہ پسندیدہ معروض کے حصول میں خلل واقع ہوتا ہو۔ اعتراض صرف یہ ہے کہ اگر خواہش محض لذت کے لیے ہوتی ہے، تو اس حالت میں ایسی خواہش نہیں ہو سکتی۔ چونکہ لذتوں کے مجموعے یا سلسلے کی خواہش صرف اس حد تک ممکن ہے، جس حد تک مختلف خواہشوں پر، جن میں سے ہر ایک ایک خاص لذت کے تمثل سے متہیج ہوتی ہے، انسان میں ایک اور خواہش زیادہ ہو جائے، جو اس قسم کے کسی تمثل سے متہیج نہ ہو، یعنی تشفی نفس کی خواہش۔ انسان اپنے آپ کو ان تدریجی خواہشوں اور تدریجی لذتوں کا جن کے تمثل سے یہ متہیج ہوتی ہیں، مستقل موضوع خیال کرتا ہے، (کیونکہ اس کے متعلق صحیح معنی میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اپنے آپ کا تمثل کرتا ہے، اور ان کے تدریجی التذاذ سے خود کو آسودہ کرنے کی خواہش پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر خود کو کسی دوسری طرح سے آسودہ کرنے کی خواہش اس کے خلاف عمل نہ کرے (خواہ کسی دوسری متمثلہ لذت کی یا کسی ایسی شے کی جو لذت ہو ہی نہیں سکتی) اس طرح سے متمثلہ لذتوں

کی خواہش سے، لذات کے مجموعے یا سلسلے کی خواہش کی طرف جو تغیر ہوگا، اس کی توجیہ کے لیے ہم کو ایک ایسے اصول کے عمل کو فرض کرنا چاہیے جو تمثلاً لذتوں کی خواہش سے قطعاً مختلف ہو۔ ہم کو خواہش کا تعین، ذات سے تعقل یعنی اس کے تشفی نفس کی جانب میلان سے فرض کرنا چاہیے۔ اگر اس شخص کے ذہن میں جس کو تصور اخلاقی حکم یا فیصلے کے قابل بناتا ہے، لذتوں کے مجموعے کے خلاف اور کچھ بھی داخل نہ ہو، ہی کسی شے کا بہ حیثیت مجموعی خیر ہونا، لذتوں کے تمثالوں کے بار بار ذہن میں آنے یا خواہشوں کی ایسی ترکیب کا نتیجہ نہیں ہو سکتا تھا، جن میں سے ہر ایک ایسی تمثال سے متہیج ہوئی۔ پس چونکہ خود کو تشفی دینے کی خواہش جو اس خواہش سے علیحدہ ہے، جو احساس لذت کے لیے ہوتی ہے، لذتوں کے مجموعے کی خواہش کے لیے بھی ضروری ہے، اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا خود کو لذتوں سے آسودہ کرنے کا خیالی امکان سچی یا برترین خیر کے تصور کا باعث ہوتا ہے، جس کے ساتھ خواہش کی جزئی تشفیات کا تقابل کیا جا سکتا ہے۔

ص ۲۶۰

۲۲۳۔ اب یہ بات معرض بحث میں نہیں ہے کہ ہم ذرا دیر کے لیے کسی خیالی لذت سے خود کو آسودہ کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں، اور کرتے رہتے ہیں، اگرچہ اپنے ذہن کی نسبتہً پرسکون حالت میں ہم یہ جانتے ہیں کہ اس لذت سے وہ آسودگی حاصل نہیں ہو سکتی جس کی ہم کو تلاش ہوتی ہے۔ ارادے کے متعلق جو کچھ ہم بیان کر چکے اس کی بنا پر ہم اس کا اس امر سے آشکار کیے بغیر انکار نہیں کر سکتے کہ ارادہ اکثر حصول لذت کی جانب مایل ہوتا ہے۔ اس سے انکار کرنا اسی طرح سے حقیقت کے خلاف ہوگا۔ جس طرح سے کسی کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا مقصود ہمیشہ کوئی نہ کوئی لذت ہوتی ہے۔ کیونکہ عادتی جویان لذت کو بھی بعض خاص میلانات ہوتے ہیں۔ جو تمثلات لذت کے بالکل علاوہ کسی چیز سے متہیج ہوتے ہیں۔ لیکن اگرچہ تشفی نفس کی یہ ہم کسی نہ کسی لذت کے ذریعے سے حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور اس پر غور نہیں ہوتا کہ اس میں اس کا ملنا ناممکن ہے، مگر یہ

ظاہر ہے کہ ایک لذت کے حصول میں جو دلچسپی ہوتی ہے، اس سے کسی ایسے تصور کی طرف ذہن منتقل نہیں ہو سکتا، جو کسی حقیقی خیر یا بہ حیثیت مجموعی خیر کے عمل کو قابو میں رکھ سکتا ہو ـــــ یعنی ایسا تصور جس کی اہمیت لذت کے تقابل سے ظاہر ہوتی ہو اور جس کی دلچسپی ذرا دیر کے لیے نہایت شدت سے محسوس ہوتی ہو، اور جو جہاں تشفی نفس درحقیقت ملتی ہے، اس مسئلے کے غور کو فرض کرتا ہو۔ ایک شخص اپنی لذتوں کی خواہشوں پر غور کرکے، اس میں شک نہیں کہ ایک کو دوسری سے اس بنیاد پر زیادہ اچھا کہہ سکتا ہے کہ فی الحال یہ اس کے لیے زیادہ جاذبیت رکھتی ہے۔ مگر اس قسم کے فیصلے سے نہ تو "خواہش شدہ" اور مستحسن یعنی وقتی خیر اور بہ حیثیت مجموعی خیر کے تقابل کا مترشح ہوتا ہے اور نہ اس سے اس قسم کا تقابل حاصل ہونا ممکن تھا۔ اس میں شک نہیں اگر کوئی اس قسم کا فیصلہ کرتا ہو، تو اس سے اس کی ذات اور اس کے احساسات کے مابین تو امتیاز مترشح ہوتا ہے، جو عمل کی آیندہ کسی نوبت پر کسی ایسے شے کا تصور پیدا کر دیتا ہے جو بہ حیثیت مجموعی خیر ہو۔ یہ تصور ایک شخص کے اپنی ذات کے خیال سے پیدا ہوتا ہے، جب کوئی احساس لذت جس سے اس نے خود کو آسودہ کرنے کی کوشش کی، ہو ختم ہو جاتا ہے۔ یہ کسی ایسی شے کا تصور ہوتا ہے، جس سے اس کو اس وقت اور اس دفعہ ہی تشفی نہ ہو بلکہ ہمیشہ کے لیے ہونی چاہیے۔ کیا لذتوں کے تسلسل سے اس کو نسبتۃً پائدار آسودگی نصیب ہو سکتی ہے۔ کیا وہ اپنی ذات اور پائدار خیر کی ضرورت کا تعقل کرتے وقت اس امر پر غور کرنے سے قاصر رہے گا کہ وہ لذتیں جن کے تسلسل پر وہ غور کر رہا ہے، محض آنی ہیں کیا اس کو خواہش کی منازل تسلسل کے جمع کرنے کی قابلیت اس طرح سے گمراہ کر دے گی، کہ وہ یہ فرض کرنے لگے گا کہ وہ سلاسل لذت جن میں وہ ایک منزل پر صرف ایک سے لذت اندوز ہو سکتا ہے، اور ختم پر کسی سے بھی نہیں ہو سکتا۔ زیادہ دیرپا خیر ہے، جس کی اس کو تلاش تھی۔ اور جس کی غرض سے وہ لذت کی اس قیمت پر

معترض سے جو ذرا دیر کے لیے تمثل کو سب سے زیادہ جاذب معلوم ہوتی ہے۔

۴۲۲۔ ان سوالات کا نفی میں جواب دینا اگر اور کسی بنیاد پر نہیں تو کم از کم اتنے روشن خیال اشخاص کے قطعی فیصلے کے سامنے تو ناواجب معلوم ہو سکتا ہے جو ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ حقیقی خیر کا جو ان کو تعقل ہوتا ہے (اور ان کو صرف یہی تعقل ممکن معلوم ہوتا ہے) وہ صرف لذتوں کا بڑے سے بڑا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ اور جب وہ ایک خاص لذت کے حصول کو بہ حیثیت مجموعی خیر نہیں کہتے تو اس سے ان کی یہی مراد ہوتی ہے کہ اس سے لذت اندوز ہونا، لذتوں کے ایک بڑے مجموعے کے حصول کے منافی ہوگا۔ جس سے متمتع ہونے کی راہ ان کے واسطے کھلی ہوئی ہے۔ کیا ہم اس کے متعلق شک کر سکتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ فی الحقیقت خیر کے متعلق اپنے فیصلے اس طرح سے قایم کرتے جیسا کہ وہ اپنے متعلق فرض کرتے ہیں۔ اور کیا اس امر سے انکار کرنا لغو نہیں ہے کہ حقیقی خیر کے وہ تعقلات جو ہم کو میراث میں ملے ہیں، اور جو ہمارے ضمیروں کو متاثر کرتے ہیں، ممکن ہے اس طرح سے بنے ہوں،

اس میں شک نہیں کہ اکثر اشخاص اصلی اخلاقی تصور کے متعلق جو ان کو آمادۂ عمل کرتا ہے، جو بیان پیش کرتے ہیں، اگر اس کو ہم صحیح تسلیم کر لیں اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں کہ مسرت کے معنی ان لوگوں کے لیے لذتوں کے مجموعے کے ہیں، اور برترین مسرت کے معنی لذتوں کے سب سے بڑے مجموعے کے ہیں، تو اس مسئلے پر ہمارے سامنے مزید بحث کرنا بے سود ہے۔ لیکن اس بیان کے تسلیم نہ کرنے کے اسباب ہیں۔ یہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ تمام خواہشیں لذت کے لیے ہوتی ہیں۔ یہ مفروضہ زیادہ تر اس غلط کی وجہ سے قابل قبول معلوم ہوتا ہے، جس میں ہم آسانی کے ساتھ کسی ایسی خواہش پر غور کرتے وقت مبتلا ہو جاتے ہیں، جو اس شے کے جس کی تصور خواہش پیدا کرتا ہے اور اس لذت کے مابین ہوتا ہے، جس کی ہم کو خواہش کے پورا ہونے سے توقع ہوتی ہے — یعنی وہ لذت جس کو بعض اوقات لذت کامرانی کہا جاتا ہے۔ اگر

ص ۲۶۲

ایک ایسے معمولاً غیر خودغرض آدمی سے، جو ذہنی تجربے کی صحیح تحلیل کا عادی نہ ہو، لذتی فلسفی یہ دریافت کرے کہ آیا غور و فکر کے سنجیدہ لمحوں میں جب وہ اشتہا یا کسی خاص جذبے کے دباؤ سے بری ہوتا ہے، جس خیر کا وہ اپنے آپ کو طالب پاتا ہے، کیا وہ ہمیشہ لذت نہیں ہوتی (یعنی کوئی ایک لذت نہیں بلکہ لذتوں کی ایک مقدار جو خیال کے اندر کم و بیش ظاہر ہوتی ہے، یا شاید محض لذت بخش زندگی) تو بہت ممکن ہے کہ وہ اس کا اثبات میں جواب دے۔ وہ ایسا اس لیے کرتا ہے، کہ اس کو بعض چیزوں سے دلچسپی ہوتی ہے اور اس امر کا علم ہوتا ہے کہ جب وہ اپنی دلچسپیوں پر غور کرتا ہے، تو وہ اپنے سے کہتا ہے کہ جب فلاں فلاں مقصد حاصل ہو جائے گا تو کیسی مزے کی بات ہوگی۔ وہ غلطی سے مقاصد حاصل کر کے خود کو تشفی دینے کی خواہش کو لذت حصول سے خود کو تشفی دینے کی خواہش سمجھ لیتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ لذت حصول ایسی لذت ہوتی ہے، جس سے اپنی حالت پر غور کرتے وقت، انسان خود کو درحقیقت لطف اندوز ہوتا ہوا خیال کرتا ہے، مگر یہ ان مختلف دلچسپیوں کے مقاصد کی ان دلچسپیوں، اور اس کے ساتھ خود اپنے امکان کو ضائع کیے بغیر، جگہ نہیں لے سکتی۔ مگر یہ بات ان لوگوں کو جو درحقیقت اپنے ایسے مقاصد میں زیادہ مشغول ہوتے ہیں، جو لذات کے علاوہ ہوتے ہیں، اس امر کا قایل ہو جانے سے باز نہیں رکھتی کہ چونکہ لذات حصول کی توقع ہوتی ہے، اس لیے ان کا مقصود جستجو لذت ہی ہوتا ہے، پس آیندہ اس لذت کو ان لذتوں کا مجموعہ بتلانے میں مذکورۂ بالا غلط کی بنا پر کوئی دشواری نہیں ہوتی، اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے، کہ تمام خواہشیں لذت کے لیے ہوتی ہیں۔ اس طرح سے ہم اس تصور پر جم جاتے ہیں کہ ہمارے اصول محرکہ میں ایک طرف خاص خاص جذبے ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک کسی لذت یا کسی الم کے تمثل سے متہیج ہوتا ہے، اور دوسری طرف ایسی خیسر کی عمدہ خواہش ہوتی ہے، جو زیادہ سے زیادہ خواہش کردہ لذتوں پر مشتمل ہوتی

صہ ۲۶۳

ہے، جس کو ہم اتفاقی آلام کو منہا کر لینے کے بعد خود کو حاصل کرنے کے قابل سمجھتے ہیں اس عمدہ خواہش کو ہمارے بعض لذتوں کے بہ حیثیت مجموعی ناپسند کرنے کا اصلی ذریعہ سمجھا جاتا ہے، کیونکہ یہ لذتوں کے اس بڑے مجموعے کے منافی ہوتی ہیں، جن کی ہم زیادہ قطعی طور پر خواہش کرتے ہیں۔

۲۲۵ — یہ فرض کرنے کی غلطی سے متعلق کہ کل خواہشوں کا معروض کوئی نہ کوئی لذت ہوتی ہے، غالباً کافی گفتگو ہو چکی ہے۔ مگر جن مصنفوں نے اس غلطی کو پوری طور پر تسلیم کر لیا ہے، اور جنھوں نے نہایت شد و مد کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کیا ہے، کہ خواہشیں انفرادی طور پر اپنے اپنے مقاصد پر ختم ہوتی ہیں، اور وہ بہت سی صورتوں میں لذتیں نہیں ہوتے، وہ بھی اس تصور پر جمے رہتے ہیں کہ جو شے بہ حیثیت مجموعی خیر ہوتی ہے، اس کی عمدہ خواہش بڑی سی بڑی مقدار مسرت کی خواہش کے مساوی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے عموماً اس کو مسرت کی خواہش کے طور پر ظاہر کیا ہے، مگر عموماً وہ مسرت کو لذتوں کے مجموعے اور بڑی سی بڑی مسرت کو لذتوں کے بڑے سے بڑے مجموعے کے مطابق قرار دینے کے لیے بھی تیار رہتے ہیں۔ اگر وہ ابہام جو لفظ مسرت کے اندر ہے، اس دشواری کو ہم سے چھپانے پر مایل نہ ہوتا، جو اس نظریے پر دوسروں کی خیر کی خواہش کے ساتھ بحث کرنے میں پیش آتی ہے، جس کے حقیقی ہونے کے متعلق ہم مشکل ہی سے انکار کر سکتے ہیں، تو ممکن تھا کہ صورت حال مختلف ہوتی اگرچہ اس بڑی سی بڑی خیر کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ یہ دوسروں کے لیے لذتوں میں ہے، پھر بھی یہ بات ظاہر ہے کہ دوسروں کی خیر کی خواہش اس شخص کے لیے جو یہ خواہش رکھتا ہے، اس وقت تک لذت کی خواہش نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ دوسروں کے لیے لذتوں سے پیدا کرنے کی غایت کے طور پر نہیں بلکہ اپنی لذت کے وسیلے کے طور پر خواہش نہ کرے۔ اب یہ امر کہ مرحمت کے متعلق یہ خیال نہ ہونا چاہیے، کہ وہ کسی شخص کی ذاتی لذت کی خواہش ہے۔ اور کریمانہ فعل کے علاوہ ہے، ان چند امور میں سے ایک

ہے، جن پر ہمارے زمانے کے علمائے اخلاق تقریباً متفق ہو چکے ہیں۔ (اور ایسا ہونا ہمارے زمانے کی ایک عمدہ اصلاح کی دلیل ہے) مگر اس کو کریانہ فعل کی لذت کی خواہش خیال کرنا، یہ فرض کر لینے کے مغالطہ میں مبتلا ہو جانے کے مساوی ہے، کہ ایک خواہش ایک تشفی کے تمثل سے پیدا ہو سکتی ہے، اور یہ ایسا مغالطہ ہے، جس سے بٹلر، ہٹچین اور حال کے مصنفوں میں مسٹر ایچ سجوک[1] جیسے ارباب فکر بھی بری نہیں رہ سکے ہیں۔

۲۲۶۔ پس دوسروں کی خیر کی خواہش، اگرچہ یہ ان میں لذت پیدا کرنے کی خواہش ہو، خود یہ لذت کی خواہش نہیں ہوتی۔ اگر ہم چاہیں تو ہم اس پر بھی اور خود اپنی حقیقی سعادت کی خواہش کے لیے ایک عام لفظ ''مسرت'' کی خواہش استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر خود ہماری مسرت کی خواہش، ایک مجموعۂ لذات کی خواہش پر مشتمل ہو، تو ہم دو قسم کی خواہشوں پر بالکل مختلف معنوں میں ایک لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ دو ہم پلہ اصول ہیں، یعنی مرحمت اور معقول محبت نفس جو گزشتہ صدی کی اصطلاح میں پرسکون طے شدہ اور عمدہ ہونے میں مشابہ ہیں، مگر ان چیزوں کی خواہشوں کے اعتبار سے جن کی طرف یہ مایل ہوتے ہیں، بالکل مختلف ہیں، کیونکہ ایک تو لذت کی خواہش ہے اور دوسرا نہیں ہے۔ اور ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اخلاقی پسندیدگی و ناپسندیدگی کی بنیاد کی حیثیت سے یہ بہت ہی ناکافی ہیں۔ خواہش کی لذتوں کو بہ حیثیت مجموعی غیر خیر قرار دیکر رد کرنے کی بعض اوقات یہ وجہ ہوتی ہے کہ یہ اس مقصود کے منافی ہوتی ہیں جس کی مرحمت کو جستجو ہوتی ہے، اور بعض اوقات یہ ہوتی ہے کہ یہ اس مقصود کے منافی ہوتی ہیں، جس کی معقول محبت نفس طالب ہوتی ہے۔

یہ امر کہ حقیقی خیر کے متعلق ہمارے عملی احکام ایسے دو مختلف اصول پر

[1] Methods of Ethics Book 1 Chap. IV.

مبنی ہیں، ایسا نتیجہ ہے، کہ جب واضح طور پر اس کا سامنا ہو جاتا ہے تو ہر محقق اس سے بخوشی بچنا چاہے گا، کیونکہ یہ وحدت کی فلسفیانہ آرزو اور یکسانی کے نصب العین جس کو وہ برترین فضیلت کے نصب العین کے ساتھ مربوط سمجھنے کے عادی ہیں، دونوں کے مخالف ہیں۔ اس سے بچنے کے لیے جس طریقے کے افادیہ موید ہیں، اس کے اندر ایک مغالطہ ہے، جس کی کافی توضیح کی جا چکی ہے، یعنی یہ فرض کرنا کہ کریا نہ خواہشوں کا مقصود، خود ان خواہشوں کی تشفی کی لذت ہے، ایک بار جب اس مغالطے کا احساس ہو جاتا ہے تو اس نتیجے سے بچنے کی یا تو یہ صورت ہوتی ہے، کہ جرأت کے ساتھ عمدہ اور بے غرضانہ مرحمت کے وجود سے انکار کر دیا جائے، یعنی ہابس کے نظریے کی طرف لوٹا جائے، مگر اس کے لیے ہم تیار نہیں ہیں، یا اس نظریے پر از سر نو غور کیا جائے، کہ معقول محبت نفس یعنی انسان کی اپنی حقیقی خیر کی خواہش لذتوں کے مجموعے کی خواہش کے مساوی ہے۔

۲۲/- جونہی ہم اس واقعے کا لحاظ کرتے ہیں جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے، کہ لذتیں التذاذ کے اندر جمع نہیں ہو سکتیں، تو ایک دوسری وجہ سے ہم اس نظریے پر از سر نو غور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ایک شخص جو ایک لذت سے ہزارویں مرتبہ لطف اندوز ہو رہا ہے، اس کو پھر لذت محسوس نہیں ہوتی، اگرچہ بیان کرنے والا اس کو لذت اندوز خیال کرے۔ یہی نہیں اگر جدت سے شے کی دلچسپی میں اضافہ ہو جاتا ہے، تو اس کو اس شخص سے کم لذت محسوس ہوتی ہے، جو اس سے پہلی بار لطف اندوز ہوتا ہے، اگر ہم چاہیں تو ہم لذتوں کے ایک بڑے مجموعے کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ کمتر مجموعے کی نسبت یہ زیادہ خیر ہے اور سب سے بڑے ممکنہ مجموعے کو سب سے بڑی یا برترین خیر کہہ سکتے ہیں، مگر ایسا کرتے وقت اگر لفظوں سے ہم گمراہی میں مبتلا نہ ہو جائیں تو یہ یاد آ جانا ضروری ہے کہ ہم ایسی چیزوں کا ذکر کر رہے ہیں، جن کی صورت حال ایسی ہے کہ وہ نہ تو قبضے میں آ سکتی ہیں اور نہ ان کے متعلق قبضے کی کوئی قریب حالت ممکن ہے، اب جبکہ کوئی شخص عملاً اس شے پر اس تجربے کی روشنی میں حکم

ص ۲۶۰

لگاتا ہے، جس کو اس قسم کا حکم پہلے سے فرض کرتا ہے تو ایسا معلوم ہوگا کہ اپنے حکم میں اس صورت حال کو محسوس کیے بغیر اور اس سے متاثر ہوئے بغیر مشکل سے رہ سکتا ہے، ہر وہ شخص جو اپنی اخلاقی فکر کی قابلیت میں بے لوث اور فلسفی نظاموں کے تعصبات سے بری ہوتا ہے وہ لذتوں کی فانی نوعیت پر ضرور غور کرتا ہے۔ اور کے اندر اس کا آغاز تفکر سے پتا چلتا ہے۔ یہ فرض کرنا کہیں زیادہ معقول ہوگا کہ یہ کسی ایسی شے کی عمدہ تلاش کا ذریعہ تھی، جو بحیثیت مجموعی خیر ہو، بہ نسبت اس کے کہ اس کو اس قسم کی تلاش میں نظر انداز کر دیا جائے۔ اور اگر اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تو یہ قرار واقع طور پر اس شخص کو جس نے خود سے عملی طور پر یہ سوال کیا ہے کہ وہ کیا شے ہے، جو اس کو تشفی دے سکتی ہے۔ اس توقع میں کہ یہ اس کو تشفی دے سکتی ہے یا تشفی کیجانب مایل ہے، لذتوں کے مجموعے کے حاصل کرنے سے باز رکھے گی، اگرچہ وہ سب سے بڑا مجموعہ ہی کیوں نہ ہو، بالفاظ دیگر اس یقین میں کہ یہ حقیقی معنی میں وہ پسندیدہ شے ہے، جس کی خاطر ایک خاص خواہش کردہ لذت کو رد کر دینا چاہیے۔ کسی لذت بخش احساس کے کروڑویں حصے سے بھی انسان یہ امید نہیں کر سکتا کہ یہ اس کو تشفی سے پہلی بار کی بہ نسبت زیادہ قریب کر دیتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ ہرگز نہ نکلے گا، کہ اس قسم کے شخص سے کوئی فلسفی یہ پوچھے کہ وہ حقیقی خیر کیا ہے، جس کا تصور اس کو آمادۂ عمل کرتا ہے، تو اس کی قرار واقعی تعریف کرنے کے عدم امکان کو دیکھتے ہوئے وہ مجبوراً اس کو لذتوں کا بڑے سے بڑا مجموعہ تسلیم کرنے پر رضا مند ہو جائے گا۔ لیکن اس کے اندر تصور کا عمل اس بیان کے تابع نہیں ہے جو وہ اس کی نسبت پیش کر سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا جو تصور اس کو فی الحقیقت آمادۂ عمل کرتا ہے، وہ لذتوں کے مجموعے کا تصور ہو سکتا ہے، جس کی نسبت اس کو یہ علم ہونا چاہیئے کہ ہر لذت التذاذ میں فنا ہو جاتی ہے۔ اس کتاب کے مصنف کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک بار اس سوال کو واضح طور پر دریافت کیا جائے تو اس کا جواب صرف نفی میں ہو سکتا ہے۔

ص ۲۶۱

۲۳۸۔ مگر اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ کہ لذتوں کے بڑے سے بڑے مجموعے سے ایک وقت میں لذت اندوز نہیں ہو سکتے، انسان کو اس بڑے سے بڑے مجموعے سے ایک وقت میں لطف اٹھانے کی خواہش سے کیوں باز رکھے، کیونکہ اس سے بتدریج لطف اٹھایا جا سکتا ہے اور اس تدریجی التذاذ کو وہ سب سے زیادہ پسندیدہ شے کیوں نہ سمجھے۔ اس میں شک نہیں کہ جیسا پہلے تسلیم کیا جا چکا ہے، ایک شخص اپنی نسبت یہ خیال کر سکتا ہے کہ وہ بہت سی لذتوں سے بتدریج متمتع ہو سکتا ہے، اور اس بنا پر ان کے تدریجی لطف کی خواہش کر سکتا ہے، اور اپنی خواہش کا لحاظ کر کے التذاذ کو خیر کہہ سکتا ہے، مگر اس صورت میں اس کے لیے جو شے جاذب ہے وہ مجموعی لذتیں نہیں۔ وہ ان کا مجموعے کی حیثیت سے تخیل نہیں کر سکتا، کیونکہ لذت کا تخیل بھی لذت کا کوئی خاص احساس ہونا چاہیے جس کا تخیل پر اس سے پہلے کہ دوسرا اس پر طاری ہو استیلا ختم ہو جانا چاہیے۔ جو چیز اس کو متاثر کرتی ہے وہ اپنے آپ کا خیال ہے، اس حیثیت سے کہ میں مسلسل پُرلطف زندگی گزار سکتا ہوں، اور اس کے مقابلے میں وہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ میرے لیے اسی طرح سے مسلسل پُرالم زندگی گزارنے کا بھی امکان ہے۔ یہ خیال کے پُرلطف زندگی کے دوران میں کتنی لذتیں ہوں گی، ان کا مجموعہ کتنے کے مساوی ہوگا، اس کے پسندیدہ ہونے کے خیال میں نہ تو داخل ہوتا ہے، اور نہ اس کو متاثر کرتا ہے، اگر وہ ایک لذت کی نسبت جو اس کو اپنی طرف جذب کر رہی ہے، یہ رائے قایم کرتا ہے کہ یہ صحیح معنی میں خیر نہیں ہے، کیونکہ یہ فلاں بعیدی لذت کے منافی ہے، تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ وہ اپنے سامنے لذت کے دو مجموعے لاتا ہے، ان میں سے ایک تو موجودہ لذت سے تمتع کا نتیجہ ہو، اور دوسرا اس کے ترک کر دینے کا، اور اس پر وہ فیصلہ کرتا ہو کہ آخر الذکر بڑا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ یقین رکھتا ہے کہ جس لذت کو وہ ناپسند کرتا ہے، وہ پُرلطف زندگی

میں ایک غیر ضروری خلل پیدا کر دیتی ہے، جس کی اس کو لذتوں کے کسی ایسے مجموعے کے حوالے کے بغیر خواہش ہوتی ہے، جو کوئی بیان کرنیوالا اس میں بتا سکتا ہے۔

ص ۲۶۷ اگر کسی خاص تصوری لذت کو پر سکون اوقات میں اس بنا پر رد کر دیا جائے کہ یہ بعیدی لذت کے منافی معلوم ہوتی ہے، اور بعیدی لذت سے مراد کوئی خیالی لذت نہیں بلکہ لذتوں کا تصوری تسلسل ہو، تو ہم کہتے ہیں، یہ حالت ہوتی ہے، اگر چہ ہم کو اس سے انکار نہیں کہ اس بنا پر ایک دلچسپ لذت کو ناپسند کیا جا سکتا ہے، لیکن ہم اس امر کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ ایک تندرست، بااخلاق آدمی کے اپنی حقیقی مسرت کے لحاظ سے موجودہ لذت کو رد کر دینے کی اس طرح سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس کا کردار پر بہت زیادہ اثر نہ ہوتا۔ اپنے آپ کا ایک پر لطف زندگی کی حالت میں ہونے کا خیال، اگر اس کے علاوہ اور کسی شے کا خیال نہ ہوتا تو بھی یہ ایک خیالی لذت کی کشش کا جس کی اس آن اور اس مقام پر شدت سے خواہش ہو رہی ہے مشکل ہی سے مقابلہ کر سکتا۔ اس غرض کے لیے الم کا تمثل تو موثر ہو سکتا تھا، مگر لذت کا خیال مشکل سے موثر ہو سکتا ہے اور وہ بھی اس لذت کا جو کسی خاص لذت کا تمثل نہ ہو۔ فی الحقیقت ایک شے کا اپنی واقعی مسرت کا لحاظ ایسی شے کا لحاظ ہوتا ہے جو زیادہ تر اس کی دلچسپی کا موجب ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے ایک تک قوت ضابطہ رکھتی ہے، زیادہ صحت کے ساتھ بیان کیا جائے تو یہ مسرت کی ایک تصوری حالت کا حوالہ ہوتا ہے، ایسی حالت کا جس میں اس کو تشفی ہو جائے گی، اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت کا تصور نہ تو پوری طرح تحقق کے قابل ہوتا ہے۔ اور نہ ہم اس کو ایسا سمجھتے ہیں۔ جن چیزوں کے حصول کو ہم اس کی تکمیل کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان کی نسبت ہم یہ خیال نہیں کرتے کہ یہ کلیتہً اس کی تکمیل کر دیتی ہیں۔ ان کو حقیقی معنوں میں خیر خیال کرتے وقت ایک مبہم سے بہتر کا اندازہ ہمیشہ موجود

رہتا ہے۔ لیکن حقیقی مسرت کے کسی غور ہیں، جو کامیاب یا ناکام نفس پرست
کی مبہم بے اطمینانی کے علاوہ ہوتا ہے، ان چیزوں کا تصور، جن کے حاصل
کرنے کی ہم کوشش کر رہے ہیں، یا ان تصورات کا شعور جن کے ہم معرض عمل
میں لانے کی کوشش کر رہے ہیں، اور درجہ رکھتا ہے، چونکہ ہم اس قسم
کی چیزوں کے حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس لیے جب تک وہ
حاصل نہیں ہوتیں، ہم غیر مطمئن رہتے ہیں اور اس طرح ذہنی طور پر
ان کو واضح کرنے کی دشواری کی وجہ سے، ہم اپنے خیالات میں ایک گڈمڈ
کی صورت میں مسرت کے نام سے ظاہر کرتے ہیں، مگر یہ لذتوں پر مشتمل نہیں
ہوتے۔ ان کے تصورات، جن کے معرض حقیقت میں لانے کی ہم کوشش
کرتے ہیں، لذت کے تصور نہیں ہوتے۔ اگرچہ ان کے حاصل کرنے میں ہم اپنی
زندگی کے متعلق پیش بینی کر سکتے ہیں، یا جب وہ حاصل ہو جائیں تو اس کو
خوشگوار خیال کر سکتے ہیں، (کیونکہ اس کے علاوہ تو ہم اس کو خیال نہیں
کر سکتے) مگر یہ پیش بینی بالکل ثانوی ہوتی ہے۔ واضح شعور میں اگر یہ آتی
ہے، تو توانائی کے سکونی وقفوں میں یا لذاتی استدلال کے زور سے آتی
ہے، مختصر یہ ہے کہ اگر مسرت کوئی متعین مافیہ رکھتی ہے تو یہ ان مقاصد
کا حصول ہوتا ہے جس سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے اور ان التذاذات کا
تسلسل نہیں ہے، جس کا ہم کو ان کے تحقق میں تجربہ ہوگا۔

۲۲۹- ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ صحیح تر یا بلند تر خیر کے تصور کو
جس کے ساتھ کسی جزوی لذت یا کسی خاص جذبے کی آسودگی کا مقابلہ
کیا جا سکتا ہے، (اور یہ تصور ایسا ہے جو اخلاقی فیصلے کی استعداد کے لیے
ضروری ہے) لذتوں کے اس بڑے مجموعے کے مساوی قرار دینا جن سے
وہ شخص لذت اندوز ہو سکتا ہے، جو تصور رکھتا ہے یا یہ کہنا کہ اس کی
اس میں تحویل ہو سکتی ہے، غلط ترجمانی ہے، جو کسی ناقابل توجیہ
طریق پر پیدا نہیں ہوتی۔ کم از کم ان اشخاص کے ذہن میں، جن پر یہ
تصور کوئی اثر رکھتا ہے، یہ ان تصوری اشیا سے پر ہوتا ہے جن کو وہ

حقیقت کا جامہ پہنانا چاہتے ہیں، اور جن کا تحقق ان کی غالب دلچسپی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک خاندان کی عافیت اس قسم کا تصور ہوتا ہے، انسانی زندگی کی ان اشکال میں جن کو ہم جان سکتے ہیں، خواہ معاشرے کے میل جول کی وجہ سے یا زمانۂ ماضی کی تحریرات وغیرہ سے، غالباً حقیقی مستقل خیر کے تصور کے پر کرنے میں، اس مقصد کا سب سے بڑا حصہ رہا ہے۔ جب ایک شخص لذتوں کی بے ثباتی پر غور کرتا ہے، (جو ممکن ہے کہ بالکل ہی مبہم طور پر ہو۔) جن کے تخیل سے اس کی خواہشیں ساعت بہ ساعت تہیج ہوتی رہتی ہیں، جب وہ دریافت کرتا ہے کہ (عملی طور پر اگرچہ بغیر صوری اظہار کے) اس ذات کو کون سی شے آسودہ کر سکتی ہے، جو تمام خواہشوں میں ہوتی ہے اور ان خواہشوں کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، تو ایک خاندان کی مسرت کا خیال جس سے وہ اپنے کو منسوب کرتا ہے، جس کی بقا گویا کہ خود اس کی بقا ہوتی ہے، اس کے دماغ پر مستولی ہوتا ہے، اس مسرت میں دلچسپی کا ہونا متمثلہ لذتوں کی جاذبیت کے مقابلے میں الم کے علاوہ سب سے قدیم توازن قایم رکھنے والا اثر ہے، اگر یہ اتنا قوی نہ ہو کہ ان لذتوں کے حاصل کرنے سے باز رکھ سکے، جو ایک خاندان کی مسرت کے منافی ہوں، تو کم از کم اس کی وجہ سے ان کے اندر مشغول ہونے پر نفس ملامت تو کرتا ہے، اور اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہونا چاہیے تھا۔ ص ۲۶۹

اب اس دلچسپی کی آخری کافی تعریف کرنے میں جو دشواری بھی ہو، (اور دشواری ہونی بھی چاہیے، کیونکہ یہ ایسی دلچسپی ہے، جو اساسی طور پر تو گو ہمیشہ غیر متغیر رہتی ہے مگر یہ ہمیشہ خود کو نئے طریقوں سے متحقق کرتی رہتی ہے) مگر ایک چیز یہ بالیقین نہیں ہے، جو شخص اس سے متاثر ہوتا ہے، یہ بالواسطہ یا بلا واسطہ اس کی کسی لذت کے حاصل کرنے یا پر لطف زندگی کے اکتساب یا اس قدر لذت حاصل کرنے کی دلچسپی نہیں ہوتی، جتنی کہ وہ حاصل کر سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے خاندان کی مسرت کی آرزو یا امید کرتے وقت وہ خود کی نسبت یہ خیال کرتا ہے، کہ اس

کو اس کا شعور ہے، اور وہ اس میں شریک ہے، اگرچہ اس کو یہ بھی امید ہو، کہ جب تک اس کا خاندانی مسرت کا تصور حقیقت کے لباس میں آئے وہ قبر میں پہنچ چکا ہوگا۔ اس طرح ہر وہ شخص خود کو لافانی بناتا ہے، جو ایسے تصوری معروض کے تحقق کی امید کرتا ہے، جن کے ساتھ اول تو وہ خود کو وابستہ کرتا ہے، اور دوسری طرف ان کو وہ اپنی دنیاوی زندگی سے محدود نہیں سمجھتا، ایسے معروضات جن میں وہ خود کو مرنے کے بعد بھی زندہ خیال کرتا ہے۔ لیکن یہ فرض کرنا کہ چونکہ ایک شخص اپنے خاندان کی طمانیت سے، اپنی غرض کے پورے ہونے کی امید کرتا ہے، اور اس کی آسودگی میں اپنے لذت اندوز ہونے کا خیال کرتا ہے، اس لیے اس قسم کی لطف اندوزی اس کی غرض کا مقصد ہے، یہ فرض کرنے کی غلطی کا اعادہ کرنے کے مساوی ہوگا کہ ایک خواہش خود اپنی آسودگی کے خیال سے متہیج ہوسکتی ہے یہ واقعہ (اگر یہ واقعہ ہے کہ انسان کا اپنے خاندان کی عافیت کا تعقل خود اس کے مسلسل لذتوں کا مالک ہونے کے تعقل کے علاوہ نہیں ہے، صورت حال کو اس اعتبار سے متاثر نہیں کرتا۔ یہ بھی اسی طرح سے صحیح ہے کہ خاندان کی طمانیت و مسرت کے لیے اس کی خواہش لذت کی خواہش سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔

۲۳۰۔ ممکن ہے یہ ثابت کرنے کے ذرایع نہ ہوں کہ فی الحقیقت جس شکل میں حقیقی خیر یا من حیث المجموع خیر کا ابتداءً تعقل ہوا تھا وہ خاندان کی مسرت تھی۔ وہ قدیم ترین اشکال، جن میں اہم ترین عملی تصورات کا تحقق ہوا ہے، صورت حال کی نوعیت کے اعتبار سے تاریخی تحقیق کی دسترس سے ہمیشہ باہر رہیں گی۔ مگر اس کی نوعیت کے لحاظ محض سے ہم کو یہ رائے قایم کرنے کا حق ہے، کہ حقیقی خیر کا تصور صرف ایسی صورت میں واضح شعور میں آسکتا ہے، کہ اس کا ایسے معروض کے اندر تحقق ممکن ہو، جو قوی دلچسپی کو بھی ہیجان میں لاتا ہو، اور اس کے ساتھ، اس کے متعلق سمجھا جاسکے گا کہ اس کے اندر وہ بقا موجود ہے جو انسان کے اس

ص ۲۷۰

مطالبے کو تشفی دے سکے، جو اس کے خود لافانی ہونے کے غیر ارادی تصور سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ خیر کا تصور اور عملی تصوروں کیطرح در اصل ایک مطالبہ ہے۔ یہ جو کچھ موجود ہے، اس کے مشاہدے سے ماخوذ نہیں ہے۔ بلکہ اس داخلی مطالبے سے ماخوذ ہے، کہ کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے۔ کوئی ایسی شے ہونی چاہیے جس سے اس قسم کی تشفی نفس حاصل ہو جس کی اس وقت تلاش کی جاتی ہے۔ جب ہم اپنی ذات کی نسبت یہ خیال کرتے ہیں، کہ یہ ہر جزئی خواہش اور اس کی تشفی کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ یہی ضرورت یا مطالبہ ہے، جو ابتدائً ہم کو ایسی چیزوں کے عالم وجود میں لانے کے لیے مصروف جستجو کرتا ہے، جن سے دیرپا آسودگی حاصل ہو سکے، لیکن اس مطالبے کا واضح شعور یا اس سے کسی ایسی شے کا تصور پیدا ہونے کے لیے جو حقیقی معنی میں خیر ہو، اور ایسی شے کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہو، جو صحیح معنی میں خیر نہ ہو، ضروری یہ ہے کہ ان مفروضات کو کسی حد تک تحقق شدہ یا دوران تحقق میں خیال کیا جائے۔

۲۳۱ — اب ان مفروضات میں سے جو اس طرح سے ایک پایندہ ذات کی تشفی سے عالم وجود میں آتے ہیں، اور جس کا تخیل پہلے پہل حقیقی خیر کے لیے کوئی متعین مافیہ مہیا کرتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ سب سے قدیم اور ابتدائی وہ مفروضات ہوں گے، جو ایک خاندان کی ضروریات کے فراہم کرنے میں حصہ لیتے اور اس کے افراد کو زندہ اور آرام و آسایش کے ساتھ زندہ رکھتے ہیں۔ اگر ہم سے یہ دریافت کیا جائے کہ تم کس سند کی بنا پر خاندان کے معہد کا سلسلہ قدیم ترین انسانوں کی زندگی ملاتے ہو، تو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم اس کا سلسلہ پایدار خیر کی دلچسپی کے آغاز سے ملاتے ہیں، جو ذی روح ایسی دلچسپی کے قابل نہ ہوں، اگرچہ ان کا متعلق نسلی طور پر ہم سے ہو، (مگر کسی طرح سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ہمارا نشو و نما ان سے ہوا ہوگا) ان میں اور ہم میں وہ قدر مشترک نہیں ہو سکتی، جس کا اظہار ان کے انسان کہنے سے ہوتا ہے۔ لیکن ایسی دلچسپی

ص ۲۱۷

کی استعداد وہ استعداد بھی ہے، جو رشتۂ خاندان کو ممکن کرتی ہے۔ ایک حیوانی عضویے کا ایک شاعر ذات اصول سے متعین ہونا جو ایک انسان کو انسان بناتا ہے، اور مستقل خیر کی دلچسپی میں مفروض ہوتا ہے، اور اپنے ساتھ اس بات کو بھی رکھتا ہے کہ انسان اپنے کو، ان ذاتوں کا جن کے ساتھ وہ فطری روابط سے وابستہ ہوتا ہے۔ ایک طرح کا مالک سمجھتا ہے، جس کی بدولت وہ اس کے لیے خود اس کی ذات کے مانند ہو جاتی ہیں، اور ان کے لیے سامان آسایش بہم پہنچانے میں وہ خود کے لیے بہم پہنچاتا ہے، اپنی ذات کی ممکنہ سعادت یا شقاوت کا موضوع ہونے کی حیثیت سے وہ مستقبل کے اندر تطلیل کرتا ہے (اور ایک مستقل خیر کی تلاش کرتے ہوئے اسے خود کے اس طرح سے وسیع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے) وہ اپنے متعلقین کو اپنی ذات کے ساتھ شریک کر لیتا ہے، یہی شرکت ہے جو اس اثر کو کالعدم کر دیتی ہے، جو بصورت دیگر موت کی پیش بینی کا مستقل خیر کے مطالبے پر ہونا چاہیے تھا۔ عقلی نشوونما کی ایک منزل پر، جب انسانوں کے لیے بقائے دوام کے نظریے بے معنی ہوتے ہیں، وہ ایسے معاشرے کے خیال میں، جس کی زندگی خود ان کی زندگی ہے، مگر جو ان کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ ایک ایسا واسطہ رکھتے ہیں جس کے ذریعے سے وہ اپنے آپ کو حیوانی زندگی کی حدود سے آگے لے جاتے ہیں۔

۲۳۲۔ پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انسانی شعور کے قدیم ترین مدارج میں جب ایک حقیقی اور مستقل خیر کا تصور کسی شخص کو فوری لذت کے خیر ہونے پر اعتراض کرنے پر آمادہ کر سکتا تھا، اسی وقت یہ معاشری خیر کا تصور تھا، ایسی خیر کا جو اس شخص کی ذاتی نہ ہوتی تھی، بلکہ جو اس کے لیے ایک جماعت کا فرد ہونے کی حیثیت سے خیر تھی۔ ہم اس کے ایسا ہونے کے متعلق، اس لیے نتیجہ نکالتے ہیں، کیونکہ ایسی خیر کا تصور انسان اپنے آپ کو مستقل خیال کرنے سے کر سکتا ہے، اور خود اس کے مستقل ہونے کا

خیال اپنے آپ کو دوسروں کے ساتھ وابستہ کرنے کے ساتھ لازمی ہے جن کی مسلسل زندگی میں وہ اپنے زندہ ہونے کا تخیل کرتا ہے۔ اور پھر اس وجہ سے بھی کہ اس کی بدولت وہ معروضات جن کو اس خیال کے معرض حقیقت میں لانے کی کوشش عالم وجود میں لاتی ہے، اور جن پر غور و فکر کرنے سے مستقل و پائدار خیر کا تصور اندھا دھند عمل کی نوبت سے نسبتہً واضح شعور کی نوبت پر آجاتا ہے۔ زندگی کے ایسے انتظامات یا عمل کی ایسی عادات یا فطرت کی قوتوں اور اس کی صنعتوں کے ایسے استعمالات ہیں، جن کو عام طمانیت میں معین ہونے کی بنا پر بروئے کار لایا جاتا ہے۔ ارادی مرحمت اور معقول محبت نفس میں عموماً جو امتیاز فرض کیا جاتا ہے، اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ معاون اصول ہیں جن پر اخلاقی پسندیدگی مبنی ہوتی ہے وہ فلاسفہ کا ایک فرضی ڈھکوسلا ہے۔ ص ۲۷۲

اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہم اس امر سے انکار کر رہے ہیں کہ معقول محبت نفس اخلاقی پسندیدگی کا ذریعہ ہوتی ہے، یا مرحمت کو کسی طرح سے لذت کی خواہش میں تحویل کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس کی خیر اور دوسروں کی خیر کا امتیاز اس حقیقی خیر کے تصور میں داخل سمجھ لیا جاتا۔ اگر حقیقی خیر کا محرک تصور ایک شخص کی خیر ہونے کی حیثیت سے لذتوں کے ایک مجموعے کی خواہش پر مبنی ہوتا، کیونکہ لذت کی خواہش کا اگرچہ لذت پیدا کرنے کی خواہش سے اس کا توازن کبھی ہو جائے، اور اگرچہ دونوں خواہشیں بعض صورتوں میں، ایک ہی خارجی عمل تجویز کریں، محرک کی حیثیت سے اس کا قطعی طور پر مختلف ہونا لازمی ہے، مگر حقیقت میں انسان کی خود اپنی ذات کی حقیقی خیر کا تصور لذتوں کے ایک سلسلے کا تصور نہیں ہے، جن سے وہ لذت اندوز ہو، دراصل یا اصولاً یہ ذات کی ایک آسودگی کا تصور ہے، جو پائدار ہوتا ہے، اور خود کو پائدار خیال کرتا ہے۔ لیکن جو اپنی نسبت ایسا خیال صرف کسی نہ کسی قسم کے معاشرے سے وابستہ ہو کر کر سکتا ہے، جو اپنی دیرپا آسودگی کی صرف اس شرط پر

توقع کرسکتا ہے، کہ یہ ان لوگوں کی آسودگی بھی ہوگی، جن کے ساتھ مل کر وہ یہ خیال کرسکتا ہے کہ میری زندگی مسلسل ہے۔ عملی اغراض کے لیے یا جسطرح سے یہ معمولاً ایک شخص کو متاثر کرتا ہے، یہ ایک نظام زندگی کا تصور ہے، جو کم و بیش مقررہ ہوتا ہے، مگر اس میں جذبے یا لذت کی خواہش کی تحریک سے ہر وقت خلل پڑنے کا احتمال ہوتا ہے، اور یہ ایک ایسا نظام ہوتا ہے جس کے قیام و ترقی میں وہ اپنی سعادت ابدی کو مشتمل سمجھتا ہے، اس میں شک نہیں کہ اس سعادت کو وہ اپنی سعادت سمجھتا ہے، مگر یہ کہ وہ اس کو بلا شرکت غیر اپنی سمجھے (یعنی اپنی اس معنی میں جس میں یہ اتفاقاً اسی طرح دوسروں کی سعادت نہ ہو) یہ بات اس واقعے کے منافی ہوگی، کہ صرف ایک جماعت میں اپنے یا دوسروں کی زندگی میں شریک ہونے، ایک خاندان یا ایک قوم یا ایک مملکت یا ایک کلیسا کی مسلسل زندگی کا جزو ہونے کی حیثیت سے وہ اپنی بقائے دوام کا یہ خیال باقی رکھ سکتا ہے، جس کے مستقل خیر کا خیال متلازم ہوتا ہے۔ اس لیے وہ خود اپنی مستقل سعادت کو اپنے سامنے لازمی طور پر ایک معاشری وجود کی حیثیت سے لاتا ہے، وہ اصول عمل جس کی طرف اس سعادت کے خیال سے ذہن منتقل ہوتا ہے، ممکن ہے بعض اوقات فیاضانہ تسویقات سے اسی طرح سے منع کرے جسطرح سے یہ اکثر اوقات ایک دلچسپ لذت کے حصول سے منع کرتا ہے مگر اس میں اور ارادی مرحمت کے اصول میں کبھی تصادم نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ ایک ہی اصول ہیں، اور ایسی تشفی نفس کی ایک ہی طلب پر مبنی ہیں جو پائدار ہوگی)۔ مگر جس کو کوئی شخص اس وقت تک پائدار خیال نہیں کرسکتا جبتک کہ وہ خود کو ایک ایسے معاشرے سے وابستہ نہ کرلے، جس کی سعادت اس کے لیے خود اپنی سعادت ہو۔

۲۳۳۔ اس تمام استدلال کے بعد جس کے متعلق ابھی سے شبہہ ہوتا ہے، کہ بہت طویل ہوگیا ہے، ہم کو یقین ہونا چاہیے کہ قدیم اعتراض یہاں پھر وارد ہو جائے گا۔ یہ مستقل دپایدار سعادت کیا ہے (جو شخص اس

ص۲۷۳

کی خواہش کرتا ہے، وہ اس کو کیا سمجھتا ہے) وہ اس کو لذتوں کے سلسلے یا ایسی حالتوں کے تسلسل کے علاوہ اور کچھ نہیں خیال کرتا، جس سے لذتیں الم پر غالب ہوتی ہیں، اب انسان اس تسلسل سے لطف اندوز ہوتا ہوا یا تو خود کو خیال کرے یا کسی دوسرے کو۔ لیکن ایسا کرنے سے قبل بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو غلط فہمیوں کے خلاف جو یہ سوال کرتے وقت ممکن ہے، ہمارے ذہنوں میں چھپی ہوئی ہوں، حکم امتناعی جاری کرالیں۔ اگرچہ ہم اس کا اثبات میں جواب دیں، مگر پھر بھی ہم اخلاقی زندگی کو احساسات کے تسلسل میں تحویل کرنے سے قریب تر نہ ہو جائیں گے۔ پہلے بتایا جاچکا ہے (ف ۲۳۱) کہ کسی شخص کے لیے اپنی مستقل سعادت کی خواہش، اگرچہ متوقعہ سعادت محض لذتوں کے تسلسل پر مشتمل ہو، اس خواہش سے بالکل مختلف شے ہوگی، جو ایک تمثلی لذت سے پیدا ہوتی ہے، اور اس سے مختلف قسم کے شعور کا پتا دے گی، اور اگر ہم اس کا اثبات میں جواب دیں تو ہمدردی کے تسلیم کر لینے سے ہم خود غرضانہ اور افوانی محرکات کے ایک ہونے سے کچھ قریب نہ ہو جائیں گے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسی سعادت کی خواہش جو ایک شخص کی ذاتی لذتوں کے تسلسل پر مشتمل ہو، ایسی سعادت کی خواہش سے بالکل مختلف ہے، جو دوسروں کے لذتوں کے تسلسل میں مشتمل ہو۔ یہ واقعہ کہ ایک شخص دوسرے شخص کی لذت یا الم کے علم سے خوش یا رنجیدہ ہوسکتا ہے، اس واقعے کو نہیں بدل دیتا کہ ہر شخص کی لذت یا اس کا الم اس کی ذات کے لیے ہوتا ہے۔ خواہشوں کا تعین ان کے مقاصد سے ہوتا ہے اور لذت کی خواہش چونکہ ایک بالکل مختلف مقصد رکھتی ہے، اس لیے اس خواہش سے بالکل مختلف ہوتی ہے، جو دوسروں میں لذت پیدا کرنے کی ہوتی ہے۔ پس اگر ایک شخص کی اپنی حقیقی سعادت کی خواہش دراصل اس امر کی خواہش ہے، کہ اس کو مسلسل لذتوں کا لطف حاصل ہو سکے، اور دوسروں کی سعادت کے متعلق، اس امر کی خواہش ہے کہ ان کو اس قسم کی مسلسل لذتیں نصیب ہو سکیں، تب تو یہ خواہشیں ایک دوسرے

ص ۲۴۲

کی ضد ہیں، اگرچہ شاید یہ عمل کے ایسے اصول ہیں جن میں ہمنوائی ہو سکتی ہے، اور ہمارا اس نظریے کی طرف لوٹنا ضروری ہو جاتا ہے جس کی ہم رد کرنے کی کوشش کر رہے تھے، یعنی مرحمت اور معقول محبت نفس ایک ہی شے نہیں، بلکہ علحدہ اصول ہیں، جو ایک دوسرے کے معاون رہتے ہیں۔

۲۳۴۔ اس کا اس سوال پر اضافہ کرکے کہ وہ سعادت کیا ہے، جس کی سنجیدہ لمحوں میں ہم کو خواہش ہوتی ہے، کیا یہ محض لذتوں کا تسلسل نہیں ہے؟ ہم حسب ذیل دیتے ہیں۔ اس خواہش کی بنیاد پائدار تشفی کے لیے ایک پائدار ذات کا مطالبہ ہے۔ لذتوں کے تسلسل کے اندر اس قسم کی تشفی نہیں ہو سکتی، اس سلسلے کو کتنا ہی طویل کر دیں، پھر بھی یہ پہلی لذت کی لطف اندوزی کی نسبت اس سے کچھ زیادہ قریب نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص مذکورہ روحی مطالبے کے زیر اثر کوئی ایسا تسلسل لذت تلاش کرے، جس سے اس مطالبے کی تشفی ہو جائے تو وہ ایک دھوکے میں مبتلا ہوگا۔ اس قسم کا دھوکا ممکن ہو سکتا ہے، مگر ہمیں یہ فرض نہ کرنا چاہیے کہ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ بہت سے لوگ اپنے داخلی تجربے کی غلط تحلیل کی وجہ سے یہ دعویٰ کرتے ہیں، کہ ہمیں لذتوں کے تسلسل کے علاوہ اور کسی طرح سے سعادت کا تصور نہیں ہوتا۔ پائدار تشفی نفس کا مطالبہ زندگی کی ایسی ترتیب کا باعث ہو گیا ہے، جس میں ان اغراض کی تشفی کے لیے جو حصول لذت کی اغراض نہیں ہیں، مگر جن کی نہایت ہی عام تعریف یہ ہو سکتی ہے، کہ یہ ہماری استعدادوں کے نشو و نما اور اسی طرح سے ان لوگوں کے استعدادوں کے نشو و نما کی اغراض ہوتی ہیں جن سے ہم کو تعلق ہوتا ہے، کوئی نہ کوئی بہتر یا بدتر مستقل انتظام ہوتا ہے۔ صـ۲۷۵

جب ایک شخص کسی پر سکون ساعت میں اس امر پر غور کرنے بیٹھتا ہے کہ میری مستقل سعادت کس شے پر مشتمل ہے، وہ کونسی شے ہے جس کی خواہش کرنے میں وہ درحقیقت اس کی خواہش کرتا ہے۔

تو یہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس خواہش کے مبداء اصلی یعنی اپنی خود کو معروض بنانے والی شخصیت تک پہنچتا ہے، یا وہ اس کے معروض کا اس شے کی مجرد صورت میں خیال کرتا ہے، جو اس مطالبے کی تشفی کا باعث ہوگی، جو اس قسم کی شخصیت سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اگر جزئی جذبات یا فلسفیانہ معتقدات کی پیچ سے بری ہے تو وہ اپنی سعادت کو اس نظام زندگی کے مطابق کر سکتا ہے، جس کو یہ مطالبہ عالم وجود میں لایا ہے۔ اس کی سعادت کا خیال اس کے لیے یہ ہوگا کہ وہ ان مختلف اغراض و مقاصد کو کامیابی کے ساتھ حاصل کرتا، جس کا اس کے معاشری نظام نے (یہاں معاشرے کو وسیع ترین معنی میں لیا گیا ہے) اس کے لیے تعین کیا ہے، ایسی اغراض جو شاید اپنے اہل و عیال کی بسر اوقات کا انتظام کرنے سے لے کر عام صحت کی اصلاح کرنے اور فلسفے کا ایک نظام تیار کرنے تک وسیع ہیں۔ اس سعادت کے اجزائے ترکیبی ان مختلف اغراض کے مقاصد ہوں گے، ایسے مقاصد (مثلاً ایک خاندان کے لیے بسر اوقات کا فراہم کرنا یا ایک شہر کی صفائی کا انتظام کرنا) جو دوران تحقق میں ہونگے، اور جو تحقق میں آنے کے بعد ایک پایدار معاشری خیر کے مستقل اجزا بن جاتے ہیں۔ لہذا ان میں وہ شخص جو فکر کے اندر اپنے آپ کو مستقبل میں لے جاتا ہے، اور ایک خاندان یا قوم یا مملکت یا کلیسا کی مسلسل زندگی پر غور کرتا ہے، اس کو ایک پائدار اور روز افزوں ملکیت کا احساس ہوتا ہے جو اس کو تدریجی التذاذ کے اندر کبھی نہیں ہو سکتا۔ ان کے اندر وہ اپنی نسبت یہ خیال کر سکتا ہے کہ میں درحقیقت ایک مطلق غایت سے قریب ہوتا ہوں، جس حد تک اس کو اس قسم کے مقاصد سے دلچسپی ہوتی ہے، اس کو ان کے تحقق میں لذت کی پیش بینی ہونا لازمی ہے لیکن اس کے حقیقی سعادت کے تصور میں محرک اجزا مقاصد ہوتے ہیں، لذت نہیں ہوتی۔ اس کی دلچسپی کا مقاصد سے لذت کی جانب منتقل ہو جانا تصور سعادت کے لیے مہلک ہوگا۔

صـ ۲۷۶

۲۳۵ - اگر اس سوال کا کہ اپنی حقیقی یا مستقل سعادت کی خواہش کرتے وقت ہم کس شے کی خواہش کرتے ہیں، یہ جواب تسلیم کر لیا جائے، تو ایسا معلوم ہوگا کہ ہم اس سوال کا کہ ہم دوسروں کی حقیقی سعادت کی خواہش کرتے وقت، کس شے کی خواہش کرتے ہیں؟ جواب دے چکے ہیں، یہ وہی عام سعادت ہے، وہی فلاح معاشرت ہے جس کی ہم اپنی سعادت کی حیثیت سے بھی خواہش کرتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ دوسروں کو لذت بخشنے کی، یا ان کے آلام رفع کرنے کی فیاضانہ تسویقات بھی ہوتی ہیں لیکن ان کو اسی طرح سے نظر انداز نہ کرنا چاہیے، جس طرح سے، ان کو ان خواہشوں کے مطابق نہ کرنا چاہیے جو اپنی لذتوں کے لیے ہوتی ہیں۔ لیکن سعادت کی خواہش کو خواہ وہ دوسروں کی ہو یا اپنی ہو، اسی طرح سے اس قسم کی فیاضانہ تسویقات کے مطابق نہ کہنا چاہیے جن سے کہ بہت ممکن ہے کہ اس کا تصادم ہو جائے۔ جس طرح سے اس کو ان تسویقات کے مطابق نہ کہا جائے، جو لذت کے تمثل سے پیدا ہوتی ہیں۔ ایسی سعادت کی توقع میں، ایک شخص جن مقاصد کے تحقق کی پیش بینی کرتا ہے، وہ ایسے مقاصد ہوتے ہیں، (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) جن کو لازمی طور پر معاشرے اور اپنے دونوں کے لیے متحقق خیال کرتا ہے، اپنے لیے اس وجہ سے کہ وہ بھی معاشرے کا ایک فرد ہے۔ اس طرح سے جو سعادت مرتب ہوتی ہو، اس میں ذات و اغیار کے تصادم کا مسئلہ تو معرض بحث میں آتا ہی نہیں ہے، اس میں شک نہیں کہ فیاضانہ تسویقات اور لذت کی خواہشیں، اس کی خواہش کے ساتھ تعاون کر سکتی ہیں، اگرچہ یہ کبھی اس خواہش کے مساوی نہیں ہوتیں اور یہ ایسا مختلف صورتوں میں مختلف مدارج میں کرتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک شخص کے حقیقی خیر کے تصور عملی میں جو مقاصد سب سے زیادہ نمایاں ہوتے ہیں، وہ حالات اور اس کی خصوصیات کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ پہلے جو مثال گزر چکی ہے اس کو لو۔ ایک صورت میں شہر کی صفائی۔ دوسری صورت میں ایک دشوار موضوع پر ایک کتاب کی تصنیف، ایک شخص

کے ذہن میں اس وقت سے زیادہ جگہ لے سکتی ہے، جب وہ خود کو اس امر کی جستجو میں مصروف کرتا ہے کہ حقیقی سعادت کا تصور، جس طرح سے وہ انفرادی طور پر اس سے متاثر ہوتا ہے، کونسا مافیہ رکھتا ہے پہلی صورت میں یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ مختلف اشخاص کو راحت پہنچانے یا ان کے آلام دور کرنے کی تسویق قرار واقعی طور پر اس تصور کے ساتھ جس وقت کہ یہ فرد میں عمل کی تحریک کرتا ہے، تعاون کرسکتا ہے، مگر آخری صورت میں بمشکل سے ایسا کرسکتا ہے۔ پھر دونوں صورتوں میں کامیابی کی متوقع لذتیں اس کام میں سرگرمی پیدا کرسکتی ہیں؛ جو ایسی سعادت میں دلچسپی ہونے سے جو لذتوں سے نہ بنی ہو شروع کرتا اور اس کی رہبری و رہنمائی کرتا ہے، اگرچہ یہ امر کہ یہی دلچسپی کے اصل مقصود بن جائیں، خود کام کے لیے بہت مضر ہوگا۔ لیکن ایک حقیقی خیر کا تصور اس جزئی پہلو کے اعتبار سے جو یہ فرد کے سامنے اس کی اصلی اغراض کی خاص نوعیت کے لحاظ سے لاتا ہے، کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو، اور اس کے عمل میں تسویقی مرحمت یا لذت کی کوئی خواہش ترقی نہ پیدا کردے، مگر یہ بات بجائے خود صحیح رہتی ہے، کہ اس کے فرد میں تحریک عمل پیدا کرنے اور اسی طرح سے معاشرے کے اس نظام میں، جو افراد کے آمادۂ عمل ہونے سے متاثر بھی ہوتا ہے اور اس کا باعث بھی ہوتا ہے، تصور خیر برائے ذات اور خیر برائے اغیار کے امتیاز کی گنجایش نہیں رکھتا۔ اخلاقی عمل اور اخلاقی حکم کا ذریعہ ہونے کے لحاظ سے، اسے لذت کی خواہش اور لذت سے خوش کرنے کی خواہش کو بھی قابو میں رکھنا چاہیے اور اس کے ساتھ ہی ان سے آزاد بھی رہنا چاہیے۔

ص۲۷۷

۲۳۶ - لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ایک شخص کے تصور سعادت میں پائدار یا حقیقی خیر ہونے کے لحاظ سے اپنی اور دوسروں کی سعادت میں اس قسم کی مطابقت ہے، پھر بھی اس کا اس کے متعلق یہ خیال کرنا ضروری ہے کہ یہ دوسروں سے اور خود اس سے ایک متعین علاقہ رکھتی ہے۔

وہ ان کی حقیقی خیر کو اپنی بھی اور اپنی حقیقی خیر کو ان کی بھی خیال کر سکتا ہے، مگر سوال یہ ہوگا، کہ وہ دوسروں کی حقیقی خیر کا اگر ان کی مسرت کی حیثیت سے خیال نہ کرے گا، تو پھر کس حیثیت سے کرے گا۔ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں، کہ مستقل خیر کے تصور کے زیر اثر وہ جس مسرت کی دوسروں کے لیے تلاش کرتا ہے، وہ اسی قسم کی ہوتی ہے، جس قسم کی وہ مسرت ہوتی ہے جس کو اسی تصور کے تحت وہ اپنے لیے تلاش کرتا ہے۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں، کہ حقیقی مسرت جیسا کہ وہ اس کا اپنے لیے تعقل کرتا ہے، مختلف اغراض و مقاصد کے تحقق پر مشتمل ہوتی ہے جو اس پر مستولی ہوتے رہتے ہیں، ایسی اغراض جو اس میں صرف اس وجہ سے پیدا ہو سکتی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو ایک معاشرے سے منسوب کرتا ہے۔ دوسروں کی حقیقی مسرت ان کے لیے انھیں مقاصد کے حصول پر مشتمل ہوتی ہیں، ان مقاصد میں خود اس کی دلچسپی کے ساتھ یہ بات بھی ہوتی ہے کہ دوسرے بھی ان مقاصد سے ایسی ہی دلچسپی رکھتے ہیں، اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان مقاصد کے حصول سے ان کو بھی ایسی ہی مسرت حاصل ہوگی جیسی خود اس کو حاصل ہو گئی ہے۔ اب جس دلچسپی کا خود اس کو اپنے میں تجربہ ہوتا ہے، وہ ایسی دلچسپی نہیں ہوتی جو لذت سے ہوتی ہے، بلکہ ایسے مقاصد سے دلچسپی ہوتی ہے، جو لذت نہیں ہوتے، اور جو کچھ وہ دوسروں کے لیے مہیا کرنا چاہتا ہے، وہ اسی قسم کی دلچسپی کی تشفی ہے جو لذتوں سے نہیں ہوتی۔ وہ ان کی ایسے مقاصد کے حصول میں مدد کرنا چاہتا ہے، جن کو وہ اپنے اور ان میں مشترک سمجھتا ہے، چونکہ یہ مقاصد اس کے بارے میں لذتیں نہیں ہیں، اس لیے ان کے بارے میں بھی لذتیں نہیں ہو سکتیں۔ مقاصد کے حصول سے دوسروں کو اور خود کو اسی مفروضے کی بنا پر لذت حاصل ہونی چاہیے، اور ان کے تحقق کی توقع سے اس کو بلاشبہہ اس لذت کی توقع ہوگی جو ان کے حصول سے وابستہ ہے۔ مگر جس شے کے حصول میں وہ دراصل دوسروں کی مدد کرتا ہے وہ مقاصد ہوتے ہیں اور لذت محض ذیلی شے ہوتی ہے۔ دوسرے مقاصد کے

ف ۲۷۱

حصول سے جو لذتیں ہوتی ہیں، اگرچہ وہ بھی لذتیں ہوتی ہیں، مگر ان سے ان کو بہرہ مند کرنے سے اس کو کوئی دلچسپی نہ ہوگی۔ وہ ان کے لیے جس شے کی طلب کرتا ہے، وہ حقیقی مسرت ہوتی ہے، اور ان کی مسرت کی صداقت ان مقاصد کی نوعیت پر مبنی ہوتی ہے، جن کی وہ خواہش کرتے ہیں، جو خود لذتیں نہیں ہوتے بلکہ ان کے تحقق سے ضمناً لذت بھی ہوتی ہے۔

۲۳۷۔ مثال کے طور پر ہم اس شخص کے واقعے کی طرف پھر لوٹتے ہیں جس کو ایک شہر کی صفائی سے بہت زیادہ دلچسپی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس شخص کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا کہ وہ اپنے ابنائے جنس کی حقیقی مسرت کا دلدادہ ہے، اس میں شک نہیں کہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے، کہ جن لوگوں کو وہ اپنے گرد و پیش دیکھتا ہے، ان کی زیادہ مسرت کے ساتھ زندگی بسر کرنے میں مدد کرے، اور اپنے کام میں مصروفیت کی وجہ سے بہت ممکن ہے، کہ وہ کچھ زیادہ صحت کے ساتھ اس امر کی تحلیل نہ کرے، کہ جب وہ ان کے زیادہ سے زیادہ مسرت کے ساتھ زندگی کرنے کا خیال کرتا ہے، تو کونسی شے اس کے پیش نظر ہوتی ہے، اور یہ امر ہرگز ضروری نہیں کہ وہ ایسا کرے۔ اگر پریشانی یا جلدی میں وہ یہ کہدے کہ جس مسرت کی وہ ان کے لیے تلاش کر رہا ہے، وہ محض لذتوں کے تسلسل پر مشتمل ہے، تو یہ غلطی عملی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اگر وہ یہی نظری غلطی اس غایت کے متعلق کرتا ہے جس کی اس کو تلاش ہوتی ہے، تو یہ اور بھی معمولی بات ہے۔ یہ نظریہ کہ اس شخص کی غایت اپنے لیے لذت ہے، (ممکن ہے کہ وہ کہے کامیاب کام کی لذت) لذت طلب میلان کو قوی کر دے گا، جس سے اس قسم کے آدمی کو ہم سب کی طرح درحقیقت متاثر ہونا چاہیے، یہاں تک کہ اس کی دلچسپی کے کمزور پڑ لے یا زائل ہو جانے کا خطرہ نہ ہو جو حقیقت میں اس کے کام سے لذت اندوز ہونے کی شرط ہوتی ہے۔ جس مسرت کی وہ دوسروں کے لیے تلاش کرتا ہے اس کا ایسا کوئی مضر اثر نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس خیال کے ذریعے سے کہ اس کا

صـ۲۷۹

محرک محض دوسروں کی لذت کی خواہش تھا، یہ درحقیقت ایسا ہی بن جائے،
مگر وہ اس طرح سے لذت طلب نہ بنے گا۔ عملی طور پر کم عقلمند اور مفید ہو جائیگا
مگر خود غرض آدمی نہ بنے گا۔

مگر اس قسم کا کریم النفس آدمی اگر اپنے مقصد کو اس طرح سے بیان
کرے گا تو وہ اس مقصد کی غلط ترجمانی کرے گا جو اس کا دراصل محرک ہوتا ہے۔
جس شے کو وہ پیدا کرنا چاہتا ہے، وہ لذت نہیں ہوتی، جس سے دوسرے حظ
اٹھائیں، بلکہ ان کی اصلاح ہوتی ہے، جس کے ذیل میں لذت ہوتی ہے اور
جس کی یہ علامت ہوتی ہے، اپنی طرح سے وہ ان کی نسبت کو بھی یہ سمجھتا
ہے کہ وہ ایسے مقاصد رکھتے ہیں جن کا حصول ان کا فرض ہوتا ہے، اور
صحت جن کے تحقق کی شرط ہے۔ اور جو ایک عظیم الشان معاشری غایت کا
جزو ہے، جو اس کے لیے بھی وہی ہے جو ان کے لیے ہے۔ یہ غایت کیا ہے،
اس کا وہ ہم سب کی طرح سے بہت ہی مبہم طور پر تعقل کرتا ہے، اگرچہ اس اثر
کے بغیر جو یہ تصور کہ اس قسم کی غایت ہے، صرف بلا واسطہ ہی نہیں بلکہ بالواسطہ
بھی معاشرے کے ان معاہد کے ذریعے سے اس پر رکھتا ہے جو اس کا نتیجہ
ہوتے ہیں، وہ یہ زندگی نہ گزارتا جیسی کہ اب گزارتا ہے۔ جب اس کو اس
کی تعریف کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے تو وہ بلا تکلیف اپنے بیان میں لذت
کو ان قابل قدر مقاصد کی جگہ داخل کر دیتا ہے، جن کے تحقق میں یہ ضمنی
طور پر آتی ہے اور جن کے حصول میں وہ درحقیقت اپنے ہمسایوں کی مدد
کرتا ہے۔ وہ اس طرح سے ذکر کرتا ہے کہ گویا دوسروں کی وہ مسرت
جس کے پیدا کرنے وہ کوشش کرتا ہے، محض لذت ہی ہے۔ بلا لحاظ
اسباب لذت کے، حالانکہ فی الحقیقت یہ ان صلاحیتوں کی تکمیل ہے،
جن کو اس امر کی واضح تحلیل کے بغیر کہ وہ کیا ہیں، اور اپنے تجربے کے
یقین کی بنا پر، وہ دوسروں سے منسوب کر دیتا ہے۔

۲۳۸۔ تاہم دو سوال ہیں جن پر غور کرنے سے ممکن ہے، کہ وہ
اس امر سے زیادہ وضاحت کے ساتھ واقف ہو جائے، کہ اس بارے میں

فی الحقیقت اس کی کیا رائے ہے۔ ان سے اس کو اس امر کا یقین ہو جائے گا کہ جس غایت کے حصول کے لیے وہ دوسروں کی مدد کرتا ہے، وہ لذت نہیں ہے بلکہ ایسے مقاصد کا حصول ہے، جو لذتوں کے علاوہ ہیں، اگرچہ ان کے حصول سے لذت حاصل ہوتی ہے۔ اس کو خود سے یہ سوال کرنا چاہیے، کہ آیا وہ اس لذت کی قدر و قیمت، جس کے پیدا کرنے میں وہ خود کو مصروف عمل فرض کرتا ہے، صرف اس کی مقدار کو سمجھتا ہے۔ آیا وہ اپنے آپ کی طرح سے دوسروں کی لذتوں میں، اس مشغلے کی نوعیت کے اعتبار سے، جس میں سے یہ پیدا ہوتی ہیں، یا اس ذہنی حالت کے اعتبار سے جس سے یہ متعلق ہوتی ہیں، ادنیٰ و اعلیٰ میں امتیاز نہیں کرتا، اگر وہ یہ امتیاز کرتا ہے، تو لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلے گا، کہ وہ محض لذت کے پیدا کرنے کی تلاش نہیں کر رہا ہے، بلکہ لذت کی ایسی زندگی کا عارضہ ہونے کے اعتبار سے کوشش کر رہا ہے، جس کی قیمت یا پسندیدگی اس کی خوش گواری یا حظ پر مبنی نہیں ہوتی۔ فرض کرو کہ وہ پھر خود سے پوچھتا ہے، کہ آیا وہ تصوری غایت جس کی وہ اپنی طرح سے دوسروں کے لیے بھی تلاش کرتا ہے، اگرچہ یہ ایسی غایت ہو جس کا کبھی تحقق نہ ہوتا ہو، مگر کیا یہ پھر بھی ایسی شے نہیں ہے، جس سے مستقل تشفی نصیب ہو سکتی ہو۔ آیا اس کو حقیقی مسرت ایسی لذتوں کے تسلسل سے حاصل ہو سکتی ہے، جس میں سے ہر ایک اپنی خط کے بعد اس امر کا احساس چھوڑ جاتی ہے، کہ میں تشفی سے پہلے کی نسبت کچھ قریب نہیں ہو گیا، آیا اس کے برعکس وہ اس امر کو اپنی حقیقی مسرت کے لیے ضروری خیال نہیں کرتا کہ اس کا ہر جز و اس کو اپنے مقصد سے قریب تر کر دے اور اس کی استعدادیں اور صلاحتیں پہلے کی نسبت مکمل ہو جائیں، اور یہ بات کسی لذت کے حظ سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور کیا اس کا مقصد اصلی دوسروں کی حقیقی مسرت کے لیے کام کرنے کا یہ ہے کہ ان کی لذتوں کے تسلسل کے حاصل کرنے میں مدد کرے، اور یہ بات اس قسم کی حقیقی مسرت کے لیے کسی اعتبار سے بھی مفید نہ ہو گی، جس کی وہ اپنے لیے تلاش کرتا ہے۔

۲۳۹۔ ایسا شخص ان امور پر غور کرنے سے اس بات سے واقف ہو سکتا ہے کہ وہ دلچسپی جو اس کو اپنی حقیقی مسرت سے ہے اور وہ دلچسپی جو اس کو دوسروں کی حقیقی مسرت سے ہوتی ہے، دو دلچسپیاں نہیں ہیں، بلکہ ایک ہی ہیں، جس کا مقصد لذتوں کا تسلسل نہیں ہے، بلکہ روح انسانی جو خود کو مکمل اور بہتر بنانا چاہتی ہے اور اپنی صلاحیتوں کو تحقق میں لانا چاہتی ہے اس کی تکمیل ہے۔ یہ صلاحیتیں صریحی طور پر لذتوں کی صلاحیتیں نہیں ہوتیں۔ ان کے تحقق کی لذت بہ حیثیت لذت کے کسی حیوانی التذاذ سے بہت کچھ مختلف نہیں ہوتی، سوائے اس کے کہ اس میں شدت کم ہوتی ہے۔ یہ خاص قسم کی زندگی اور عمل کی صلاحیتیں ہوتی ہیں۔ جن کی (جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے) اس وقت تک کوئی شافی تفصیل نہیں بیان کی جا سکتی، جب تک کہ یہ حاصل نہ ہو جائیں۔ آخر میں جا کر سعادت کیسی شے ہو سکتی ہے، اس کی نسبت سوائے اس کے ہم کچھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ہماری صلاحیتوں کی مکمل تکمیل ہونی چاہیے، اور اس دوران میں بھی جب کہ یہ تصور کہ اس قسم کی سعادت اصلی کا وجود ہے، ہماری زندگیوں کا تصور رہبر ہو، اس وقت بھی ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ لیکن زندگی اور عمل کی بعض خاص صورتوں کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دوسری صورتوں کے مقابلے میں بہتر ہیں یا اوروں کے مقابلے میں حقیقی سعادت کے حصول میں زیادہ مفید ہیں، کیونکہ ان سے انسانی صلاحیتوں کی زیادہ تکمیل ہوتی ہے لہذا یہ اس غایت سے قریب تر کر دیتی ہیں، جس سے انسان کو تشفی و آسودگی نصیب ہوتی ہے۔

حقیقی خیر سے وہ دلچسپی، جس کی وجہ سے انسان دل آویز لذتوں کو یہ کہکر رد کر دیتا ہے، کہ یہ ایسی لذتیں ہیں، جن سے تمتع نہ کرنا چاہیے اور قابل نفرت آلام کو ایسے آلام سمجھ کر برداشت کر لیتا ہے، کہ ان کو برداشت کرنا چاہیے، زندگی اور عمل کی بہتر اشکال کی ترقی سے دلچسپی ہوتی ہے، اور ان کی ترقی سے اس لیے دلچسپی ہوتی ہے کہ یہ بہتر ہوتی ہیں، جس مقصد

سے حقیقی خیر کی تلاش کی جاتی ہے، اس کی خاص خصوصیات مختلف زمانوں اور مختلف اشخاص کے خاص حالات وخصوصیات کے اعتبار سے مختلف ہوں گی۔ ایسے حالات ہوتے ہیں، جن میں فرد کو یہ ایک خاندان کی راحت وآرام کے ساتھ پرورش کرنے کے علاوہ معلوم نہیں ہوتی، اور اس میں کسی وسیع تر معاشرے کا جس میں یہ خاندان شامل ہوتا ہے، کوئی لحاظ نہیں ہوتا، اور نہ خاندان کی سعادت کی اس کے علاوہ کوئی اور شکل پیش نظر ہوتی ہے، کہ اس کی حیوانی احتیاجات کو عمدگی سے کس طرح پورا کیا جائے۔ حقیقی خیر میں دلچسپی ہونے کی کسی ایسی صورت سے ایسی صورت تک جس میں اس کا اظہار زیادہ تر کسی علمی شعبے کی ترقی یا صحت عامہ کی اصلاح یا شخصی تقدس کی کوشش میں ہوتا ہو، ایک لمبی ڈگ معلوم ہوتی ہے، لیکن ان تمام صورتوں میں یہ دلچسپی ایک عام خصوصیت رکھتی ہے، اور وہ یہ کہ یہ ایک مقصد کی طرف مایل ہوتی ہے، جو فرد کے لیے صرف اس لحاظ سے مقصد ہوتا ہے، کہ وہ ایک معاشرے سے اپنے آپ کو متعلق سمجھتا ہے، اور نہ تو کسی تمثلی لذت کی تلاش کرتا ہے، اور نہ لذتوں کے تسلسل کی، بلکہ زندگی کو بہتر بنانا چاہتا ہے، جو اس کی بھی ہوتی ہے اور معاشرے کی بھی ہوتی ہے۔

۲۴۰- اس طرح پر ہم نے اس دلچسپی میں، جو حقیقی خیر یا سعادت کی تمام اشکال سے ہوتی ہے، اور اس خواہش میں جو لذتوں کے کسی تسلسل کا تجربہ کرنے کی ہوتی ہے، اگرچہ یہ تسلسل اس قدر طویل ہو، جتنا کہ ایک خالی بیان کرنے والا بڑے سے بڑا ممکن مجموعہ بنانے کے لیے پیش کر سکتا ہو، جو فرق ہے، اس کو اس عمل پر غور کرتے وقت غلطی سے بچنے کے لیے جس سے حقیقی خیر کا تصور خود کی تعریف وتعیین کرتا ہے، اور ایسا کرتے وقت جزئی فرایض کے تعقل کا باعث ہوتا ہے تفصیلی طور پر بیان کر دیا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہوا تھا کہ یہ عمل درحقیقت اس عمل سے جدا نہیں ہو سکتا، جس کی اصل خصوصیات پر بحث ہو چکی ہے، یعنی ان اشخاص کے حلقے کی توسیع جن کے مابین خیر کو مشترک سمجھا جاتا ہے، اور جو اس بنیاد پر ایک دوسرے کے ایک دوسرے پر مساوی فرایض

ص ۲۸۲

وحقوق تسلیم کرتے ہیں۔ یہ فرض کرکے تفتیش کرتے ہوئے کہ گویا توسیع ایک علیحدہ عمل ہو، ہم نے یہ معلوم کیا تھا کہ اس کا نتیجہ تعلیم یافتہ ضمیر کا یہ وجدان ہوا کہ حقیقی خیر سب انسانوں کی خیر ہونی چاہیے تاکہ کوئی شخص دوسرے کے نقصان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش نہ کرے، اور نفع و نقصان کا اندازہ ہر شخص کے بارے میں، ایک ہی اصول سے ہونا چاہیے۔ مگر ہنوز یہ بات واضح نہیں ہوئی ہے، کہ ضمیر کی وہ تربیت کس طرح سے ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس کو یہ فہم حاصل ہوتا ہے کہ جزئی طور پر خیر کیا ہے، اور اس کے لحاظ سے وہ اپنے اوپر خاص خاص فرایض عاید کرتا ہے۔ اس نقص کی تلافی تصور خیر کے تدریجی تعین پر غور کرنے سے ہونے والی تھی، جو اس تعین کے متلازم ہے، کہ یہ سب لوگوں کے لیے یکساں طور پر خیر ہے۔

تھوڑی دیر پہلے ہم نے اپنے آپ کو اس معروف رائے کا پابند بنا لیا تھا (جو ان آرا میں سے اکثر سے زیادہ قابل قبول ہے جو یہاں پیش کی گئی ہیں) کہ حقیقی خیر کا تصور پہلے پہل انسانوں پر اس صورت میں مسلط ہوا کہ خاندان کے افراد کو زندہ اور آرام کے ساتھ زندہ رکھنے کے لیے کس چیز کی ضرورت ہے۔ اب اس حالت ذہن کا جس میں تصور خیر صرف اس صورت میں عمل کرتا ہے، اور کسی حالت کے مابین جس کا کم از کم مناسب طور پر اس قضیے سے اظہار ہو سکتا ہے، کہ حقیقی خیر صرف ارادۂ نیک ہے، کیا کوئی قدر مشترک ہو سکتی ہے۔ کیا ان کو ایک ہی اصول کے مختلف پہلو قرار دیکر مربوط کرنے کی کوشش بے سود محض نہ ہوگی۔ اگر ایک خاندان کی ضروریات مہیا کر دینے کی دلچسپی اس روحی مطالبے کو فی الحقیقت ختم کر دیتی ہے، جس سے یہ پیدا ہوتا ہے، تو بلا شبہہ یہ ایسی ہوگی۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے، ایک خاندان کی ضروریات کے متعلق جس قسم کا انتظام پیش نظر ہے، وہ محض جبلی عمل نہیں ہو سکتا۔ کم از کم یہ اس مفروضے کے مطابق کے مطابق تو جبلی نہیں ہو سکتا، کہ یہ اس قسم کا عمل تھا، جس کی نوعیت ہم اپنے تجربے سے سمجھ سکتے ہیں، یا یہ انسانوں کے نشو و نما میں جیسے کہ ہم ہیں اور

صـ۲۰۳

جیسا کہ ہم ان کو جانتے ہیں، یہ ایک منزل تھی۔ یہ ان خاندانی اغراض سے تو کسی اعتبار سے مشابہ نہ تھی، جس سے کہ ہم متاثر ہوتے ہیں، سوائے اس کے کہ اس کا مدار جبلت پر نہ ہو، بلکہ شعور ذات پر ہو ——— یعنی ایک شخص کا عالم خیال میں اپنی ذات کو مستقبل میں لے جانا اور خود کو ممکنہ مستقل تشفی کا موضوع خیال کرنا جو اس خاندان کی ضروریات کے پورا ہونے سے حاصل ہوگی، جس کے ساتھ وہ اپنے آپ کو وابستہ سمجھتا ہے، اب اپنی نسبت یہ خیال کرنے کی قوت کہ میں ایسا کچھ بننے والا ہوں جو کہ اب نہیں ہوں، اور اس حیثیت سے اس معاشرے میں اور اس معاشرے کے ذریعے سے بننے والا ہوں جس میں کہ میں مستقل زندگی رکھتا ہوں، اپنی استعداد و طاقت کے اعتبار سے۔ بنی نوع انسان کے بہتر بنانے اور اس کی استعدادوں کے تحقق اور اس کے فرض کی تکمیل سے دلچسپی ہوتی ہے جس کو قطعی طور پر پسندیدہ غایت خیال کیا جاتا ہے۔

نہایت ہی قدیم اور محدود دلچسپی کی شکل، جس کا اظہار خاندان کی آیندہ ضروریات کے لیے انتظام کرنے سے ہوتا ہے، اور اس کی نہایت ہی تفہیمی شکل کے مابین معمولی اچھے شہری کی دلچسپیاں ہیں، جو وہ معاشری سعادت کے مختلف عناصر سے رکھتا ہے، ان سب کی بنیاد پائیدار تشفی کا مطالبہ ہے، جو اس نظریے کے مطابق جس کے ثابت کرنے کی ہم کوشش کر رہے ہیں، ایک ابدی شاعر ذات۔ اصول کے فطرت حیوانی پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مگر یہ مطالبہ ان چیزوں کو صرف بتدریج ظاہر کرتا ہے، جن کی اس کو ضرورت ہوتی ہے جبتک کہ زندگی اس قدر منظم نہ ہو جائے، کہ حیوانی احتیاجات کے دباؤ سے کوئی باقاعدہ اطمینان نصیب ہو سکے۔ ایسی اشتے میں دلچسپی جس کو ارسطو سعادت کہتا ہے، اور جو محض زندہ رہنے سے علحدہ شے ہے، پیدا نہیں ہو سکتی، بایں ہمہ چونکہ زندگی کی وہ ابتدائی تنظیم جس کے ذریعے سے اس قسم کا کوئی اطمینان نصیب ہو سکتا ہے جبلی نہیں بلکہ عقلی ہے، اس لیے خود کو معروض بنانے والے اصول کے عمل کے بغیر نا ممکن ہوگی، جو بعد کی منزل میں خود کو ایسی غایتوں کے حاصل کرنے کی کوشش میں ظاہر کرتا ہے، جس کے لیے زندگی وسیلہ ہوتی ہے اور

جو وسایل زندگی کے حصول کی کوشش سے علحدہ ہے! ادنیٰ دلچسپی کے اندر اعلیٰ دلچسپی بالقوہ طور پر موجود ہوتی ہے، اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اس جگہ جہاں پر کہ خاندان محض گزر بسر واحد مقصد زندگی رہنا ختم ہوتا ہے اور اس کی سعادت کا فکر شروع ہوتا ہے، ایک خط فاصل کھینچ دیا جائے۔

۲۴۱۔ لیکن جب گزر اوقات کے وسایل کافی مہیا ہو جائیں اور زندگی کی غایتوں پر غور کرنے کا موقع ملے، تو اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ غایتیں کیا ہیں۔ کیا انسانوں کو جو ان کا تعقل ہوتا ہے اس کے اندر کسی ایسی ترقی کا پتا چل سکتا ہے، جس سے تصور فریضہ کے نشو و نما کے متعلق ہمارا گفتگو کرنا حق بجانب ہوتا ہو۔ اگر تصور خیر زیادہ سے زیادہ لذات کے تصور کے مساوی ہو تو اخلاقی تصورات کے نشو و نما کے معنی وسایل لذت کے ترقی کناں انکشاف کے ہوں گے۔ تصور فریضہ کا ایسے عمل کے معنی میں نشو و نما ممکن نہ تھا جو عمل کی غایتوں کے متعلق ہمارے تصور کو متاثر کرے۔ اگر اس مفروضے کے مطابق، ہم اخلاقی ترقی کے متعلق گفتگو کرنے ہی لگیں، تو یہ صرف اس معنی میں ہو سکتی ہے کہ ایسی غایت کے حصول کے لیے جس کے تصور میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، روز افزوں معلومات کی روشنی میں کیا کرنا چاہیے۔ اگر خیر کا تصور کسی ایسی شے کا تصور ہے، جس کے بننے کے لیے یا اپنی استعدادوں کے تحقق کے لیے یا اس تحقق سے خود کو آسودہ کرنے کے لیے انسان کو خود متغیر ہو جانا چاہیے، تو صورت دوسری ہوگی۔ اس نظریے کے مطابق، تصور خیر، ایسا تصور ہوتا ہے (اگر ہم ایسا کہہ سکتے ہیں) جو بتدریج اپنی تکمیل کو پیدا کرتا ہے۔ کسی لذت کی طرح سے یہ ایسا تصور نہیں ہے جس کو انسان ایک تجربے سے باقی رکھتا ہے، جو اس کو ہو چکا ہے اور ممکن ہے کہ اس کو پھر بھی ہو۔ یہ ایسا تصور ہے جس کے ان چیزوں میں سے کوئی بھی مشابہ نہیں ہوتی، جو ہم پر واقع ہو چکتی ہیں، یا جن کو ہم موجود پا سکتے ہیں۔ بلکہ یہ ایسا تصور ہے، جو ہم کو بعض چیزوں کے کرنے اور بعض چیزوں کے عالم وجود میں لانے پر آمادہ کرتا ہے۔ ابتداءً ہم میں یہ ایسے مطالبے کی طرح سے عمل کرتا ہے، اور جو خود سے ناواقف ہوتا ہے، کہ اس کو کس شے سے تشفی ہوگی، مگر یہ اپنی ماہیت اور رجحان سے ممیز شعور تک صرف اپنی تخلیقات پر غور کرنے سے پہنچ سکتا ہے یعنی ان

عادات و معاہد اور زندگی کے ان طریقوں پر غور کرنے سے، جن کو یہ ایسے مطالبے کی حیثیت سے جس پر غور نہیں ہوا ہے، عالم وجود میں لایا ہے۔ پس اخلاقی ترقی ایسی غایت کے لیے محض وسایل کے انکشاف وعمل ہی کی ترقی نہیں، جو موضوع ترقی کے لیے ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔ اس سے خود غایت کے تصور کا تدریجی تعین مترشح ہوتا ہے، کیونکہ اس کا موضوع اس شے پر غور کر کے جس کو اس نے تصور کے زیر اثر تو انجام دیا تھا مگر اس پر کافی غور نہ کیا تھا، اس امر سے پوری طرح سے واقف ہو جاتا ہے کہ مجھ میں کیا کرنے اور کیا بننے کی صلاحیت ہے۔

۲۴۲ — اس معنی میں اخلاقی نشو و نما کی ہم نتیجے میں شہادت پاتے ہیں، اور ہم اس کا اصول سمجھ سکتے ہیں۔ مگر اس عمل کی وہ منازل جن کے ذریعے سے عمل خود کو ظاہر کرتا ہے، غیر واضح رہتی ہیں۔ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ ایسی غایت جیسے کہ خاندان کے بسر اوقات کا انتظام ہے، اگر اس کے حاصل کرنے کی جبلی طور پر کوشش نہ کی جائے، بلکہ غایت کے شعور کے ساتھ اس کے حصول کی کوشش کیجائے تو اس سے اس شخص میں جو اس کی تلاش کرتا ہے ایسا محرک مترشح ہوتا ہے، جو کسی تمثیلی لذت کی خواہش یا رفع احتیاج دونوں سے مختلف ہے۔ اس سے مستقل تشفی کے امکان کا خیال مترشح ہوتا ہے، اور نیز اس تشفی کے حاصل کرنے کی سعی مترشح ہوتی ہے، جو دوسروں کی تشفی سے ہوتی ہے۔ یہاں حیوانی اور محض فطری غرض سے علٰحدہ ایک روحی اور اخلاقی دلچسپی موجود ہے، ایسے معروض کی دلچسپی جو صرف خیال سے عالم وجود میں آتا ہے، ایسی شے کو برپا کرنے کی دلچسپی جو ہونی چاہیے، اور جو ایک لذت کو دوبارہ محسوس کرنے کی خواہش سے علٰحدہ ہوتی ہے لیکن کسی ایسی دلچسپی سے متاثر ہونے سے لازمی طور پر یہ مترشح نہیں ہوتا کہ اس کی نوعیت پر بھی غور ہوا ہے، اس لیے جو لوگ اس سے متاثر ہوتے ہیں ان کو اس حیثیت سے اخلاقی تعقل ہونے کی ضرورت نہیں ہے، کہ یہ مادی خیر سے مختلف ہے۔ اس کے باوجود کھانا پینا گرماہٹ اور پوشاک ان کو ایسی چیزیں معلوم ہو سکتی ہیں جن کی وہ اپنے لیے یا دوسروں کے لیے خواہش کرتے ہوں۔

ص ۲۸۵

بہت ممکن ہے، کہ بعض بالکل جنگلی قبایل کی اب بھی یہی حالت ہو۔ اور ممکن ہے کہ کبھی خود ہمارے آبا و اجداد کی یہی حالت رہی ہو۔ اگر یہ حالت اس عمل کا جزو تھی، جس کے ذریعے سے وہ اس حالت سے نکلے، تو ہم اس کے متعلق کچھ نہیں جانتے، کیونکہ وہ اس حالت سے ذہن کی بالکل ہی ابتدائی حالت میں نکل چکے تھے، جس کا ہم کو پتا چلتا ہے۔ جو کچھ ہم کہ سکتے ہیں وہ اس قدر ہے کہ ایک اخلاقی اور روحی دلچسپی (اگرچہ وہ اپنی نوعیت سے کتنی ہی ناواقف اور اپنی نسبت یہ کہنے کے کتنے ہی ناقابل کیوں نہ ہو، کہ میں مادی اشیا کے علاوہ اور کسی شے کی طرف مایل ہوں) ان عادات و معاہدات معیارات تعریف و مذمت کے عالم وجود میں لانے میں عامل دکار فرما رہنی ضروری ہے، جو ہم کو میراث میں ملے ہیں۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں، کہ اگر اس دلچسپی پر اگرچہ یہ محض ایک خاندان کے لیے مادی بسر اوقات کا سامان مہیا کرنے کی دلچسپی ہو، کافی غور کیا جائے تو جو اس سے متاثر ہوتے ہوں گے، وہ اس امر سے ضرور واقف ہوتے ہوں گے کہ ان کے مقاصد فطرتِ حیوانی کی تشفی سے علیحدہ ہیں اور اس سے واقف ہونے کے بعد وہ کم و بیش وضاحت کے ساتھ خاندان کی مستقل عافیت کا تصور کیے بغیر نہ رہ سکتے تھے جس کا انتظام کرنا ان کا بڑا مقصد تھا، کہ یہ چیزوں کے ساتھ کم از کم دوسروں سے اپنی جیسی دلچسپی باقی رکھنے پر مشتمل ہے، بالفاظ دیگر نیکی کی اشاعت پر۔

۲۱۴۳ — یہ عمل تفکر کب کس طرح سے اور کس رفتار سے واقع ہوا، یہ ہم نہیں کہ سکتے۔ یہ فرض کرنا تو قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ جب تک فطری احتیاجات کے دباؤ سے کسی قدر امن نہ ملا ہو گا، اس وقت تک اس کا وجود ممکن نہ ہوا ہو گا۔ خاندان کے لیے مایحتاج فراہم کرنا، انسان کو اس درجہ منہمک رکھتا ہو گا کہ اس کو یہ دریافت کرنے کی فرصت نہ ملتی ہو گی کہ میں جو یہ انتظام کرتا ہوں، اس کے اندر کیا مضمر ہے، اور اس وجہ سے اس کو اس امر سے واقف ہونے کا موقع نہ ملا ہو گا، کہ خود اس میں اور دوسروں میں اخلاقی فطرت جیسی کوئی شے ہے یا جن چیزوں کو دیکھا، چھوا یا چکھا جا سکتا ہے، ان کی قیمت سے علیحدہ کوئی اخلاقی قیمت بھی ہے۔ اپنے معاشرے کی عافیت سے اس کو کتنی ہی شدید دلچسپی کیوں نہ ہو (اور اس کے متعلق ہم

۲۸

بیان کر چکے ہیں کہ یہ دراصل اخلاقی دلچسپی ہوتی ہے) جب تک اس عافیت کے لیے مادی صورتوں میں انتظام کرنے کی ہر وقت کی پریشانی سے کسی حد تک اطمینان نہ ہو جائے، اس وقت تک ان کو ان اشخاص میں جن کے لیے انتظام کیا جاتا ہے، یا ان اوصاف میں، جن کی وجہ سے اس نے انتظام کیا ہے، کسی حقیقی قدر و قیمت پر غور کرنے کا وقت نہ ملے گا۔ لیکن کسی نہ کسی طرح سے (کن قدموں سے ایسا ہوا ہے یہ ہم نہیں جانتے) ان تمام اقوام پر جو تاریخ رکھتی ہیں، غور و فکر کا وقت آیا ہے۔ اور اس کے ساتھ، ان اخلاقی اغراض کے ساتھ جو اپنی اخلاقیت سے لاعلم ہوتی ہیں، اس قسم کی اخلاقی دلچسپی پیدا ہو گئی ہے، اس دلچسپی کے علاوہ، جو خاندان یا قبیلے کے افراد کو زندہ رکھنے سے ہوتی ہے، ان کو خاص قسم کے اشخاص بنانے سے بھی دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ ان کے اندر ایسے اوصاف پیدا کرنے کی خواہش کیجاتی ہے، جو کسی ایسی بعیدی خیر کے لیے وسیلہ نہیں ہوتے جو ان اوصاف کے پیدا کرنے سے حاصل ہو جائے گی، بلکہ خود ان کے پیدا کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔ عادات کی قدر و قیمت کے لحاظ سے ان کے اندر ایسی عادات عمل پیدا کرنے کی خواہش کی جاتی ہے، جو فعلیت کی ایسی شکلیں ہوتی ہیں، جن میں انسان ان تمام چیزوں کو اکتساب کر لیتا ہے جن کے اکتساب کرنے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے، اور اس حد تک خود کو تشفی دے لیتا ہے۔ مختصر یہ کہ روح کی اچھی چیزوں کا ایک تصور پیدا ہو جاتا ہے، جن کے متعلق اگر یہ نہ کہا جا سکے کہ صرف یہی ایسی چیزیں ہیں جن کو حقیقی معنی میں خیر کہا جا سکتا ہے تو بھی یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو جسم کی حقیقی چیزوں سے علیحدہ ایک قیمت رکھتی ہیں۔ صـ ۲۸۷

روح انسانی کے نشو و نما کے قدیم ترین مدارج میں، جن کے متعلق ہم کو تحریری شہادتیں ملتی ہیں، اس امتیاز کو حقیقۃً تسلیم کیا جاتا ہے، ارسطو خارجی اچھی چیزوں، روحانی اچھی چیزوں اور جسمانی اچھی چیزوں کے مابین جس قسم کے امتیاز کو معروف مانتا ہے، اس میں شک نہیں کہ وہ صرف تفکر پر تفکر کرنے کا نتیجہ ہے۔ یہ ان لوگوں کا کام ہے جنھوں نے صرف یہی نہیں کہ روحانی اوصاف کی قدر و قیمت کو پہچانا، جن کے لیے مادی اشیا آلات یا وسایل اظہار کا کام دیتے ہیں،

بلکہ قیمتوں کی کائنات کا، ایک مجرد تعقل بھی قایم کرلیا ہے، جس کا آخر تک اصطفاف ہوسکتا ہے۔ لیکن اس قسم کے مجرد تعقلات سے علیحدہ ہم کو قدیم ترین تحریرات سے جو شہادت ملتی ہے، اس سے غیر صریح فضایل سیرت و مزاج کا بھی پتا چلتا ہے، جو حواس یا حیوانی احتیاجات سے بظاہر کوئی تعلق نہیں رکھتیں، مثلاً شجاعت، حکمت، وفاداری وغیرہ کم از کم ان چیزوں میں جو حواس کو اچھی معلوم ہوتی ہیں جو انسان کے پاس باہر سے آتی ہیں اور انسان کے اوصاف حسنہ میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ آخر الذکر پر زیادہ تر اول الذکر کے تعلق کی بنا پر غور ہوتا ہو، اور یہ خیال کیا جاتا ہو کہ ان اوصاف سے معاشرے کی مادی عافیت میں مدد ملتی ہے لیکن اگرچہ فضیلت کا ایسی شے سے علیحدہ جو اس سے متعلق ہو جائے خود خالص خیر ہونے کا واضح تعقل نہ ہو، مگر یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ خوشحالی اور ثمرۂ خوشحالی دو علیحدہ چیزیں ہیں۔ ثمرۂ خوشحالی کا تسلیم کرنا بجائے خود ایک اخلاقی و روحی خیر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہے، جو حسی یا مادی خیر سے علیحدہ ہے۔ یہ بات صراحت کے ساتھ معلوم ہوتی ہے، کہ فطرت اخلاقی، جو معاشری عافیت کی دلچسپی سے مترشح ہوتی ہے، اپنے اوپر اس حد تک فکر کرچکی ہے کہ اخلاقی تعقلات تک پہنچ گئی ہے۔

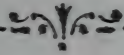
۲۴۴ - پس جب کبھی اور جہاں کہیں معاشی خیر کی دلچسپی کے ساتھ معاشری تحسین و خوبی کا کوئی ممیز تصور رہا ہے، یعنی ان اوصاف کا واضح تعقل کیا گیا ہے جن کی بدولت انسان خاندان یا قبیلے کا اچھا فرد بن سکتا ہے، وہاں ہم کو اس تعلیم ضمیر کا آغاز نظر آتا ہے، جس کی غایت یہ یقین ہوتا ہے کہ حقیقی خیر صرف ایک ہے، اور وہ اچھا بننا ہے۔ یہ عمل غالباً اس عمل سے تعلق رکھتا ہے، جس کا پہلے تجزیہ کرچکے ہیں، اور جس کی غایت یہ بیان کی گئی تھی، کہ حقیقی خیر سب انسانوں کی خیر ہوتی ہے اور یہ ایک ہی نوعیت اور استعداد کی بدولت ان سب کی خیر ہوتی ہے۔ ایک عمل دوسرے کو مکمل کرتا ہے، کیونکہ جس خیر کی طلب و تلاش میں اغراض میں کوئی مقابلہ نہیں ہے، اور جو خیر فی الحقیقت ان سب کی عام و مشترک خیر ہوتی ہے، جو اس کے لیے تگ و دو کریں، وہ صرف وہ خیر ہوتی ہے، جو اچھا بننے کے عام ارادے پر مشتمل ہوتی ہے۔ سب لوگوں کی مشترکہ خیر کا یقین درحقیقت ہمارے تصورات خیر

کے اس وقت تک مطابق نہیں ہو سکتا، جب تک باہمی خدمت کے نصب العین سے عقیدت رکھنے کے علاوہ کوئی اور غایت ہوتی ہے اور اس کے لحاظ سے وہ تصورات قایم کیے جاتے ہیں۔

۲۴۵۔ حقیقت یہ ہے کہ، ہم خیر کے معمولی اندازوں میں، خواہ وہ اپنے لیے ہو، یا دوسروں کے لیے اس قسم کا کوئی معیار نظر کے سامنے رکھنے سے بہت دور ہیں، اسی وجہ سے سب انسانوں کے لیے مشترک خیر کا تعقل، اگرچہ مجرد اصول کی حیثیت سے ہم پر ایک اثر رکھتا ہے، مگر عملی فیصلوں میں کوئی قطعی اثر نہیں رکھتا۔ یہ تکمیل کے لیے مشوروں کا ذریعہ ہوتا ہے، جن کو عمل میں لانا ہم اپنے بس میں نہیں سمجھتے، یہ اپنے آپ کو بعض ممانعتوں میں محسوس کراتا ہے، مثلاً غلامی کی ممانعت، مگر زندگی کی اس طرح سے تنظیم کرنے میں اس کا کوئی اثر نظر نہیں آتا، کہ ان لوگوں کو جن کے متعلق ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان سے چوپایوں کی طرح سے کام لینا جائز نہیں، خود کو نشوونما دینے کا کوئی حقیقی موقع نہیں ملتا۔ ان کو مقابلے کے بے رحم دریا میں اپنے حال پر چھوڑ دیا جاتا ہے، جس میں چاہے وہ ڈوبیں یا تیریں، حالانکہ ہم اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس میں کمزور کے ٹھہرنے کا کوئی موقع نہیں۔ جس حد تک سلبی حقوق کا تعلق ہے، حقوق ایجابی سے ہم قطع نظر کرتے ہیں، ان کو مدنی معاشرے کی رکنیت میں داخل کر لیا جاتا ہے، لیکن وہ اچھی چیزیں جن کے حصول کے لیے معاشرے کی مساعی صرف ہوئی ہیں، ان کے لیے اچھی چیزیں ثابت نہیں ہوتیں۔ مدنی معاشرہ ممکن ہے کہ مشترکہ خیر کے تصور پر قایم ہو، اور یہ اس تصور پر مبنی ہوتا ہے، مگر یہ تصور معاشرے کے کم نصیب افراد کے بارے میں، تو عملاً ہنوز تحقق میں نہیں آیا، اور اس کے تحقق میں نہ آنے کی یہ وجہ ہے کہ، خیر ایسی چیزوں میں تلاش کی جاتی ہے، جن میں مقابلہ ممکن ہے۔ یہ اس قسم کی ہوتی ہیں، کہ ان کو مساوی طور پر سب حاصل نہیں کر سکتے ان کے حصول میں بعض کی کامیابی بعض کی کامیابی کے منافی ہوتی ہے۔ جب تک کہ وہ جس کی عام طور پر، خیر کی حیثیت سے تلاش و جستجو کی جاتی ہے ایک حالت ذہن یا سیرت نہ ہو، جس کا انفرادی طور پر کسی شخص کا حاصل کرنا یا حصول کے قریب پہنچ جانا ہر دوسرے کے حصول کے لیے اعانت کا موجب ہو۔ اس وقت تک

ص ۱۸۹

معاشری زندگی ایک کشمکش کی صورت میں باقی رہے گی، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ یہ ایسی کشمکش ہے، جس میں غیر جانب دار رقبے میں متواتر اضافہ ہو رہا ہے، اور جو خود بہم نئے رجحانات امن کا باعث ہو رہی ہے مگر اس کے ساتھ ہی جس میں مخالف اغراض کے لیے نئے گوشے بھی نکلتے آتے ہیں، جن میں کمزوروں کے ناکام رہنے کا زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔

باب ۵

اخلاقی نصب العین کا نشو و نما (مسلسل)

(۵) نیکی کا یونانی اور جدید تعقل

۲۴۶۔ ہمارا دوسرا کام یہ ہے کہ تفصیل کے ساتھ اس امر پر غور کریں کہ حقیقی خیر کے تصور کا بتدریج روحانی یا غیر مادی بن جانا جس کے ذریعے سے یہ اس داخلی مطالبہ کا جواب دے سکتا ہے، جو اس کا مبدا ہے کس طرح سے اپنے کو تدریجی طور پر نیکی کے مسلمہ فوائد اور ان فرایض میں ظاہر کرتا ہے، جن کو ایک حق شناس ضمیر تسلیم کرتا ہے۔ نیکی کا تعقل، معاشرتی تحسین و خوبی کا تعقل ہے جو ایک قسم کی شہرت یا ارادے کی عادت پر مبنی ہوتا ہے۔ نیکی کی ہر قسم، فرد کی اس کوشش سے پیدا ہوئی ہے، جو وہ خود کو ایسی خیر سے تشفی دینے کے لیے کرتا ہے، جس کو وہ حقیقی اور پائیدار سمجھتا ہے، اور فرد خیر کا اس طرح سے تعقل اسی وقت کر سکتا ہے، جب وہ اس میں ایک معاشرے کو بھی اپنا شریک سمجھتا ہو۔ اسے اپنے آپ کو ایسی خیر کا موضوع خیال کرنے کے لیے، جس کا ایسی خیر کے ساتھ مقابلہ کیا جا سکتا ہو جو اس کی آسودگی کیساتھ فنا ہو جاتی ہے خود کو اور دوسروں کو ایک سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح سے نیکی کا عمل اور اس کا مروجہ معیار جو ایک طرف تو عمل کو فرض کرتا ہے، اور دوسری طرف اس پر ردعمل کرتا اور اس کو قایم رکھتا ہے، دونوں ایک تاریخ رکھتے ہیں، جو اس

تصور کے تدریجی نشو و نما اور تعین کے مطابق ہے کہ معاشری خیر کس شے پر مشتمل ہوتی ہے۔

جس نیکی پر ایک عام سعادت کے لحاظ سے عمل کیا جاتا ہے اور جس کو قابل قدر سمجھا جاتا ہے اور جو ایسی اچھی چیزوں سے بنتی ہے، جو مذکورۂ بالا امتیاز کی وجہ سے خارجی اور جسمانی خیروں میں داخل ہے، اس میں شک نہیں کہ یہ ایسی نیکی کے مطابق ہوتی ہے، جس کو ایسی سعادت کے لحاظ سے عمل میں لایا جاتا اور قابل قدر سمجھا جاتا ہے، جس کا خود نیکی جزو لاینفک ہوتی ہے، مگر جس سے یہ ایک ضروری امر میں مختلف بھی ہوتی ہے۔ نیکی کی دونوں قسموں کے مابین جو مطابقت ہوتی ہے وہ اس واقعے پر مشتمل ہوتی ہے کہ جس خیر سے ان میں سے ہر ایک کا تعلق ہوتا ہے، ایک عام خیر ہوتی ہے اور اس کی عام خیر کی حیثیت سے خواہش کی جاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں فضیلت کی بنیاد ایسی دلچسپی پر ہوتی ہے، جو لذت کی کسی خواہش یا کسی انانی جذبے سے قطعی طور پر ممیز ہوتی ہے، کیونکہ یہ ایسے مقصد کی طرف مایل ہوتی ہے، جس کو فرد اپنے اور دوسروں کے مابین مشترک سمجھتا ہے اور اسی بنا پر مستحسن و پسندیدہ خیال کرتا ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے، کہ ایک صورت میں دوسری صورت کے مقابلے میں عام خیر کا تعقل زیادہ صحیح اور موثر طور پر کیا جاتا ہے۔ صد ۲۹۱

جب وہ غایت جس کے لحاظ سے معاشری تحسین کا حکم لگایا جاتا ہے، محض مادی سعادت کی کوئی صورت ہوتی ہے، تو اخلاقی سعی ایک ایسی غایت کی جانب جو محض اضافی قیمت رکھتی ہے، اس طرح سے مایل ہوتی ہے، کہ گویا یہ مطلق قیمت رکھتی ہے۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ سعی ایک حقیقی اور پائیدار تشفی نفس پر مبنی ہوتی ہے، اور یہ مسلسل لذتوں کے وسایل پر قابض ہونے سے اسی طرح سے نہیں ملتی جس طرح سے خود لذتوں کے تسلسل سے نصیب نہیں ہوتی۔ اگر ایک عام خیر کا اس طرح سے تعقل کیا جائے کہ مسلسل لذتوں کے وسایل پر متصرف ہونے پر مشتمل ہوتی ہے، تو یہ تعقل صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ اس طرح سے کیا گیا ہے کہ اس کا اخلاقی سعی کے خود کو شکست دینے کا باعث ہونا لازمی ہے) اور اس تعقل سے جو فضیلت عالم وجود میں آئیگی، اگر اس پر محض انہماک نفس کی حیثیت سے غور کیا جائے، تو یہ بلند ترین فضایل کی

سطح پر پہنچ سکتی ہے۔ ایک وحشی سپاہی کے فعل میں جو اپنے قبیلے کے لیے اس واسطے جان دیتا ہے، کہ اس کو ہمسایہ قبیلے سے زمین کا ایک ٹکڑا حاصل ہو جائے، اتنی ہی عقیدت ہو سکتی ہے جتنی کہ ایک مبلغ دین کے فعل میں ہوتی ہے، جو پیام حق کو مشرکین تک پہنچانے میں اپنی جان دیتا ہے۔ لیکن اگر اس غایت کا لحاظ نہ کیا جائے، جس کی تلاش و جستجو میں ذات منہمک ہوتی ہے تو یہ فضیلت کا غلط تجرد تصور ہوگا فضیلت کی حقیقی قدر و قیمت اس غایت کے تصور کے زیادہ سے زیادہ کامل واضح ہونے کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے، جس کی طرف یہ مایل ہوتا ہے، مثلاً غایت سیرت ہے، نہ کہ خوش بختی یہ انسان کی داخلی استعدادوں کی تکمیل ہے، نہ کہ باہر سے اچھی چیزوں کا ہاتھ آجانا، عمل ہے، نہ کہ ملکیت نیکی کے معیار، اور عمل کے بارے میں بنی نوع انسان کی ترقی کا اپنی غایت کے تعقل میں اس قسم کا نشو و نما ہوا ہے۔

۳۔۲۷۴ ہم کانٹ کی "بنیاد مابعد الطبیعیات اخلاق" کی مشہور ابتدا کو یاد کیے بغیر یہ نہیں لکھ سکتے۔ وہ لکھتا ہے کہ دنیا میں یا اس کے باہر "نیک نیتی" کے سوائے کسی ایسی شے کا تعقل نہیں کیا جا سکتا، جس کو بلا کسی تحدید کے خیر کہ سکتے ہوں، لیکن مذکورہ نشو و نما کو اس یقین کے نشو و نما کی حیثیت سے بیان کرتے ہوئے غیر مشروط خیر صرف ایک ہے، اور وہ نیک نیتی ہے، اور فضیلت کا اس غیر مشروط خیر سے بہ حیثیت اس کی غایت کے زیادہ متعین تعلق ہونے کی وجہ سے، ہم کو غلط فہمی پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ متعلم پوچھ سکتا ہے کہ کیا یہ مراد ہو سکتی ہے کہ کوئی فعل اس وقت تک اخلاقاً اچھا یا برا نہیں ہوتا، یا جس جہت کی طرف اس کو مایل ہونا چاہیے، اس کی طرف مایل نہیں ہوتا، جب تک فاعل کی غرض خیر میں اضافہ کرنا یا اچھا اور نیک بننا نہ ہو۔ کیا یہ مقصد ہے، جس کے لحاظ سے فی الواقع وہ عادتیں اور میلان جو معمولاً نیک اور با فضیلت مشہور رہیں اس طرح سے مشہور ہو گئے ہیں، اگر ضمیر روشن کا اصلی اصول سینٹ پال کی طرح سے یہ ہو کہ جو چیز مذہب سے متعلق نہیں ہے، وہ گناہ ہے، اسی طرح سے جو فعل خیر کی خاطر نہ کیا جائے وہ اخلاقاً خیر نہیں ہے۔ کیا ہم کو فضایل کی نئی تقسیم یا نیا نقشہ نہ بنانا پڑے گا، جو ہماری اصطلاحات کی تعریف مذمت کے فطرۃً مطابق ہونے کے ناقابل ہوگا، تو میوم کی طرح سے یہ کہنا معقول

۲۹۲ ص

نہ ہوگا کہ کوئی فعل اس وقت تک با فضیلت یا اخلاقاً خیر نہیں ہو سکتا جبتک کہ فطرت انسانی میں اس کے پیدا کرنے کے لیے اس کی حس اخلاقیت سے علحدہ کوئی محرک نہ ہو۔[1]

کانٹ کا جو ضابطہ نقل کیا جاتا ہے، اس کے بلاشبہہ اس طرح سے معنی لیے جا سکتے ہیں، کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتے ہیں۔ نیک نیتی کے معنی ایسی نیت کے لیے جا سکتے ہیں، جو نیکی کے یا اخلاقی قانون کے کسی مجرد تصور کے زیر اثر ہو۔ اور اگر ارادے کا اس طرح سے زیر اثر ہونا سوائے ان لمحوں کے ممکن ہوتا، جن میں روح خاص طور پر زندگی کی واقعیتوں سے علحدہ ہوتی ہے، تو یہ ارادے کے مفلوج ہونے کے مساوی ہوتا، اور یہ انسانی دلچسپی کے بڑے مقاصد کی خاطر قرار واقعی طور پر عمل نہ کر سکتا۔ پھر یہ اچھے مزدور، اچھے باپ اور اچھے شہری کا ارادہ نہ رہتا۔ مگر نیک نیتی کو ہم جو سمجھتے ہیں، وہ اس طرح سے نہیں سمجھتے۔ جس اصول کے یہاں قائم کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، وہ یہ ہے کہ سیرت انسانی کی تکمیل (یعنی افراد کی تکمیل جو معاشرے کی بھی تکمیل ہے، اور معاشرے کی تکمیل جو افراد کی بھی تکمیل ہے) ہی انسان کے لیے ایک مطلق اور فی نفسہٖ قابل قدر مقصد ہے۔ اور چونکہ یہ تکمیل بھی باری تعالیٰ کے تصور یا تقدیر کے مطابق انسان کی استعدادوں کی ہوتی ہے، اس لیے ہم اس کو تفصیلاً نہ جان سکتے ہیں اور نہ بیان کر سکتے ہیں سوائے اس حد کے، جس حد تک یہ حاصل ہو چکتی ہے، لیکن

ص ۲۹۳

[1] ۔ متن میں جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس کی بنا کو ہیوم اس طرح سے بیان کرتا ہے "یہ کہنا صریحی مغالطہ ہے کہ ایک فعل کو دیانتدارانہ بنانے کے لیے ایک محرک نیک ضروری ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ کہنا کہ دیانتداری کا لحاظ عمل کا محرک ہے۔ ہمیں ایک عمل کے نیک ہونے کا اس وقت تک لحاظ نہیں ہو سکتا، جب تک وہ عمل ہمارے لحاظ سے پہلے ہی سے نیک نہو، فعل اسی وقت نیک اور با فضیلت ہو سکتا ہے۔ جب یہ نیک محرک کی بنا پر واقع ہو۔ پس ایک نیک محرک نیکی کے لحاظ سے پہلے سے ہونا چاہیے، اور محرک نیک اور نیکی کے لحاظ کا ایک ہونا ناممکن ہے۔"

اس کے حصول کی جانب ترقی کی شرط اولین انسانوں میں، کسی نہ کسی صورت میں اس کے حاصل کرنے کی دلچسپی کا غالب دلچسپی یا ارادے کی حیثیت سے عمل ہے، اور یہی دلچسپی (دوسری دلچسپیوں سے علحدہ نہیں بلکہ ان میں ایک تنظیمی حیثیت کے اثر سے) ہر ایسی سیرت میں، عامل وکارفرما ہونی چاہیے، جو تکمیل زیر بحث میں کوئی حصہ رکھتی یا اس کے قریب پہنچتی ہے، کیونکہ یہ تکمیل ایسے عامل کی ہوتی ہے، جو صحیح معنی میں اپنے لیے معروض ہوتا ہے، اس لیے ایسے کام پر مشتمل نہیں ہوسکتی جو اس سے لیا جاتا ہے، بلکہ صرف ایسے کام پر مشتمل ہوتی ہے، جو وہ خود اپنے آپ سے لیتا ہے۔

۲۴۸- ہماری رائے یہ ہے کہ فی الحقیقت فضیلت یا نیکی کے اندازے یا تعریف و مذمت میں ہمیشہ خود انسان کا لحاظ ہوتا ہے، اس سے خارج کسی شے کا لحاظ نہیں ہوتا۔ وہی اصلی قدر و قیمت کی شے ہے، جس سے ہر نیکی کی قیمت ماخوذ ہوتی ہے۔ معاشرے کی ان ابتدائی حالتوں میں، جن میں توجہ اس طرح سے زندگی کے محض بسر کرنے میں مشغول رہی تھی، کہ شایستگی اور تفکر کے فضایل کے ترقی کرنے کی کوئی گنجایش نہ تھی، اس لیے ہمیں اس امر میں شک کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کہ خاندانی دلچسپی کے ان لوگوں کے ذہن میں جو اس سے متاثر ہوتے تھے، جو حقیقی معنی میں پیدا ہوئے ہیں، وہ ایسے ممکنہ اشخاص پر غور فکر کی وجہ سے ہوئے ہیں جن کو خاندان میں ہونا چاہیے جس طرح سے اب ایک غریب آدمی کے لیے جس کی بیداری کی ساعتیں اپنے خاندان کے باعزت رکھنے میں صرف ہوتی ہیں، خاندان کا کوئی مجرد تصور محرک نہیں ہوتا بلکہ لڑکوں اور لڑکیوں کی نسبت یہ خیال اصل محرک ہوتا ہے، کہ یہ آیندہ شائستہ زندگی گزاریں۔ قدیم زمانے کی فضیلت جس کے کشمکش حیات میں محض جرأت و جانبازی کے معنی تھے اور جس کے فائدے میں اور لوگ شریک تھے، ہنوز اپنا اصول محرک کسی ایسی شے کے تصور میں رکھتی ہے، جو جانباز شخص اور دوسروں کو، بجائے خود بنتا ہے۔ جب انسان کے امکانات کا افق اس کی نظر کے سامنے وسیع ہوتا ہے، جب معاشری تحسین کی نئی شکلیں ان استعدادوں

ص ۲۹۴

کی تکمیل کے متعلق آشکارا ہو جاتی ہیں، فضیلت کا تعقل اسی نسبت سے پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ یونانی تہذیب کے اوج کمال پر ایک ایتھنزی کے لیے وہ لفظ جس کا ترجمہ صرف فضیلت سے ہو سکتا ہے، بظاہر باکمال استعداد کے لیے استعمال ہوتا تھا، خواہ وہ انسانی کمالات کے کسی شعبے سے متعلق ہو۔ انسانی کمالات کے شعبے کسی طرح سے آپ سے کم وسیع و مختلف نہ تھے، اسی لیے ارسطو کو یہ ضروری معلوم ہوا کہ عقلی فضایل اور عادات و سیرت کے فضایل میں امتیاز کرے۔ لیکن فضیلت یا قابلیت کی اقسام، جن سب کو یکساں طور پر انسانوں کی فضیلت کہا جاتا تھا، کتنی ہی ہم کو مختلف کیوں نہ معلوم ہوں، اخلاقی قانون کے تعقل سے، یا خدا یا ہمسایے کے فریضے سے وہ کتنی ہی کم کیوں نہ متاثر ہوئی ہوں، ہنوز یہ اپنے اندازے اور اپنے عمل کے لیے داخلی و اصلی قیمت کے تعقل پر مبنی تھے، جو کسی ایسی شے پر مبنی نہیں ہوتی جو ایک انسان پر عارض ہو سکتی ہے، مثلاً لذت یا خوش بختی، بلکہ جو اس پر مبنی ہوئی ہے کہ وہ کیا کر سکتا ہے، اور کیا بن سکتا ہے۔ فضیلت کریم النفسی کی ایک استعداد تھی۔ بسلمہ کریم النفسی کا حلقہ اسی طرح وسیع تھا جس طرح سے ان استعدادوں کا حلقہ وسیع تھا، جن کا انسان کو شعور ہوتا جاتا تھا۔ کسی صنعت میں بھی فضیلت کا حاکم عدالت یا شہری سپاہی، سردار خاندان کے افعال سے کم اظہار نہ ہوتا تھا۔ مگر یہ کچھ ایسی دلچسپی تھی جو انسانوں کے اس اکتساب سے وابستہ تھی جس کی ان میں صلاحیت تھی، یہی دلچسپی ان تمام صورتوں میں فضیلت کے اندازے پر غالب رہتی تھی اور عمل کی تحریک پیدا کرتی یا اس کو باقی رکھتی تھی۔

۲۴۹۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے زمانے بھی گزرے ہیں، جن میں یہ دلچسپی گو عامل تو کافی تھی، مگر خود کا کوئی لحاظ نہ کرتی تھی، ایسے زمانے جن میں یہ سوال کبھی نہیں اٹھایا گیا کہ کس حد تک عمل کی وہ صورتیں جن کی عموماً تعریف کی جاتی ہے۔ درحقیقت باہمد گر اتحاد عمل رکھتی ہیں، یا درحقیقت اس غایت کے لیے معین ہیں جس کے حصول کی کوشش ہو رہی ہے، حالانکہ اس کی نوعیت پر کوئی غور و فکر نہیں ہوتا۔ غور و فکر کا زمانہ کب اور کس طرح سے آیا اور وہ

ص ۲۹۵

شرائط کیا ہیں، جن کی بدولت بعض اقوام اس تک پہنچنے کے قابل ہوئی ہیں اور دوسری اقوام بظاہر اس حد تک پہنچتی نہیں معلوم ہوتیں، یہ ہم نہیں جانتے مگر جب یہ حد آجاتی ہے، تو انسانی عمل کی اصل غایات کے کسی متعین اور غیر تناقض تعقل کی کوشش کی جاتی ہے۔ کیا کوئی ایک جہت ہے، جو فعلیت کی ان تمام صورتوں میں عام ہو، جن کو بافضیلت خیال کیا جاتا ہے اور جس سے ان کی قدر و منزلت کی توجیہ و تائید ہوتی ہے۔ یہاں پر یہ بات بتادینی چاہیے کہ یہ سوال بہ اعتبار اپنے نتیجے کے کسی طرح بھی نظری نہیں ہے، واضح اور ہم آہنگ شعور میں لانے کے دوران میں، جن غایتوں کے حصول کی پہلے کسی تصور قیمت کے زیر اثر حاصل کرنے کی کوشش کی گئی تھی، جو اپنی توجیہ نہ کرسکتا تھا، ان غایتوں میں سے بعض کا بعض کے ساتھ تناقض ظاہر ہو جاتا ہے، اور زندگی کے اس طرح سے باقاعدہ کرنے کے امکان کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ فضیلت کی گمراہی سے بچیں، اور اس کو ایسے راستوں میں رکھیں، جن میں یہ درحقیقت ایسی غایت کے لیے مفید ہو، جس کی قیمت سب سے زیادہ ہو، اب اس کا تعقل جس طرح سے بھی کیا جائے۔ پس وحدت فضیلت کے تعین کے ساتھ جس کا یونانی فلاسفے کے یہاں اس قدر واضح اور قوی اظہار ہوتا ہے، ہم ایک کوشش پاتے ہیں، بعض اعمال و رجحانات کی مروجہ معیار کے اصلاح کی جن کو بافضیلت اور نیک خیال کیا جاتا تھا اور افراد و اقوام کی زندگی بسر کرنے کا ایک باقاعدہ نظام رایج کرنے کی، جو وحدت غایت کے تصور کے مطابق ہو۔

'محض فلسفہ' کے فوائد سے انکار کرنے کی عادت جو عیسائی علما، اور علم طبیعی کے اساتذہ میں، عام رہی ہے، اس عظیم الشان عملی خدمت کے نظر انداز کرنے کا باعث ہوتی ہے، جو سقراط اور اس کے متبعین نے بنی نوع انسان کی انجام دی ہے، فضایل و فرایض کا مربوط نقشہ انھیں کا کارنامہ ہے، جس پر جس وقت اس زمانے کا تعلیم یافتہ ضمیر غیر جانبداری سے غور کرتا ہے، تو اپنے لیے محرک پاتا ہے۔ مذہبی معلمین نے اس میں شک نہیں کہ ان امیدوں اور اندیشوں کو پیدا کیا ہے، جو ہم میں نیکی کی تحریک پیدا کرتے ہیں اور جو اس کی

غفلت سے ہم کو ہوشیار کرتے ہیں، مذہبی معاشروں نے مسلمہ فرایض کے انجام دینے میں، انسانوں کو تقویت بھی پہنچائی ہے، اور ان لوگوں کی نسبت فریضے کے رشتے تسلیم کرائے ہیں، جن کو بصورت دیگر وہ اس قسم کے فرایض کے حلقے سے باہر تصور کرتے۔ مگر فضائل و فرایض کا باقاعدہ نقشہ ان کا فرق اور ان کی وحدت اب جو کچھ ہے، اس کے تمام اساسی امور یونانی فلاسفے کی یادگار ہیں۔

۲۵۰۔ لیکن اخلاقی تعلیم کی نسبت بڑے سے بڑے یونانی فلاسفہ نے جن کا عالم عیسوی اپنی بلند ترین اخلاقی تحریک کے لیے نہیں، بلکہ اپنے اخلاقی مقولات اور اپنے علمی احکام کی اشکال کے لیے مرہون منت ہے کبھی موجد ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ وہ نئی حقیقت کے پیغامبر ہونے کے مدعی نہ تھے، بلکہ ان اصول کے شارح ہونے کے مدعی تھے، جن پر اچھا شہری اگر غور کرے تو خود کو پہلے سے ان پر عامل پائے گا، وہ اس غایت یا خیر کو واضح طور پر معلوم کرنا چاہتے تھے، جس کی طرف شہری زندگی فی الحقیقت مایل ہوتی ہے، اور ان کا زندگی کا یہ تعقل شخصی ادعائے نفس پر تعویق رکھنے کے لحاظ سے جتنا شریفانہ تھا، اتنا ہی سچا بھی تھا۔ درحقیقت یہ ایسے اعضا تھے، جن کے ذریعے سے عقل جو انسان میں عمل کرتی ہے، اس کام سے زیادہ صراحت کے ساتھ واقف ہو گئی جو یہ آزاد معاشری زندگی کی پیدائش و قیام میں اور ان افعال میں انجام دے رہی تھی، جن کی وہ زندگی کا باعث بھی ہے اور نتیجہ بھی ہے۔ اس طرح سے اپنے کام سے واقف ہونے میں، اسی عقل نے ان کے واسطے انسانی زندگی میں خود کو مزید حقیقت بخشی۔ ایک پائدار تشفی یا حقیقی و مستقل خیر کے مطالبے نے، انسانوں کی احتیاجات اور اندیشوں اور معاشری تسویقات پر عمل کرتے ہوئے، خاندان اور مملکت کے معاہد کو پیدا کیا تھا، پھر یہ بعض روحانی رجحانات اور توانائیوں کو جو مسلمہ طور پر مفید تھے، عمل میں لائے اور اس طرح سے مسلمہ طور پر مفید ہونے کی وجہ سے معاشری انسان کو متہیج کیا۔ مگر ہنوز غایت کا کوئی واضح شعور رہبر نہ تھا جس سے ان کو ان کی

قدر و قیمت حاصل ہوتی، اس شعور تک پہنچنے میں جیسا کہ اس نے خصوصاً یونانی فلاسفہ کے ذریعے سے کیا ہے، وہی روحی مطالبہ جو پرانی فضیلت کا باعث ہوا تھا، ایسی فضیلت کا باعث ہوا، جو بعض اہم اعتبارات سے نئی ہیں، یہ ایک سیرت تھی، جو اس قانون کو سمجھے بغیر آسودہ ہونے کے لیے تیار نہ تھی، جس کی یہ تعمیل کرتی، یعنی بغیر یہ جانے ہوئے کہ حقیقی خیر کیا ہے جس کے لیے مطالبۂ عمل ہنوز ایک حد تک کورانہ تھا۔

۲۵۱۔ اس تغیر کا ہم اس لیے خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہ یہ فضیلت کے متعلق کسی نئے نظریے پر نہیں، بلکہ خود اعلیٰ قسم کی فضیلت پر مشتمل تھا۔ سقراط اور اس کے متبعین کو ایسے دلچسپ اخلاقی نظریے کا بانی خیال کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ مثلاً ہیوم نے حاسۂ اخلاقی کے متعلق، یا ارتقائیہ نے وراثتی نشو و نما کے متعلق شروع کیا ہوتا۔ یہ کہنا تو صحیح نہ ہوگا کہ انھوں نے اخلاقی فطرت کے ایک نئے مطالبے کو رواج دیا، مگر یہ کہنے میں کچھ حرج نہیں ہے کہ یہ ایک نئے مطالبے یا کم از کم قدیم مطالبے کو بہتر صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ اب اگرچہ ہمارا واقعی اخلاقی اکتساب ہمیشہ اس سے بہت کم ہو جتنی کہ ہمارے ضمیر کو ضرورت ہوتی ہے، مگر یہ ضمیر کے مطالبے کے بلند ہونے سے بلندی پر مائل ہو جاتا ہے، اور اس کے بغیر بلند نہیں ہوتا۔ اس قسم کا مطالبہ وحدت فضیلت کے اندر مضمر ہے، کیونکہ اس کا تعین عملی خیر کے ایک تصور سے ہوتا ہے، جو کامل بافضیلت زندگی میں شعوری سرچشمہ ہوگا یہ اس کا ایسا تصور ہوتا ہے جو ذی فکر ذی ارادہ روح کی داخلی فضیلت کے اندر، اس کی استعدادوں کے کامل تحقق پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہاں ہم کو اس یقین کی اصل نہیں (بلکہ اس کا اولین اظہار ملتا ہے جس کے ذریعے سے یہ اپنی زندگی کو ظاہر کرتا ہے) یہ یقین ملتا ہے کہ ہر قسم کی حقیقی اچھائی اچھے بننے کے ارادے پر مبنی ہونی چاہیے، جس کا اپنی تکمیل کے علاوہ کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ جب یہی یقین دنیا کے فلسفے کی شکل میں نہیں بلکہ مذہبی ایقان کی شکل میں آیا "رحمت ہو پاکیزہ قلب والوں پر کیونکہ ان کو خدا کا دیدار نصیب ہوگا" اور جب ایسی انسانی شخصی زندگی معلوم ہوتی جس کا تخیل اس طرح سے کیا جاتا تھا کہ اس میں اس کا تحقق ہو چکا ہے، تو اس سے یونانی

ص ۹۷

مدارس کی نسبت بہت بڑا حلقہ اشخاص متاثر ہوا، اور قلوب نئی قوت سے حرکت میں آئے۔ لیکن اگر وہ لوگ جو اس سے متاثر ہوئے تھے، خود سے یہ پوچھتے تھے کہ اس کے ان کے لیے کیا معنی ہیں، یعنی وہ اخلاق جو تزکیہ قلب پر قایم ہے، کس شے پر مشتمل ہے، تو جواب زیادہ تر جن شکلوں میں دیا جاتا تھا، وہ دانستہ یا نادانستہ یونانی فلاسفہ سے ماخوذ ہوتی تھیں۔

ص ۲۹۸

۲۵۲۔ صفائی قلب صرف اپنے محرکات یا غالب دلچسپیوں کی نوعیت پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ ایسے افعال جو خارجاً بالکل یکساں ہوتے ہیں، اس اعتبار سے کہ جو محرک ان کا باعث ہوتا ہے وہ کم وبیش حقیقی خیر سے دلچسپی رکھنے پر مبنی ہے، کم وبیش پاک قلب کو ظاہر کرتے ہیں، یا اگر اسی بات کو ایسے طریق سے ادا کیا جائے، جس میں غلط فہمی کا کم امکان ہو، کیونکہ محرکوں کو بالکل علیحدہ نہیں کیا جا سکتا، ایسے فعل جو خارجاً بالکل ایک ہوتے ہیں، ان کا اس لحاظ سے کہ ان کا محرک ایسی سیرت سے تعلق رکھتا ہے، جو اس دلچسپی سے زیادہ متاثر ہے، زیادہ اچھا، اور جو اس دلچسپی سے کم متاثر ہوتے ہیں ان کو کم اچھا کہا جاتا ہے حقیقی اور ظاہری فضیلت کے اس امتیاز کو جو ان میں سے ہر ایک کے محرک پر مبنی ہوتی ہے، فلاطون اور ارسطو نے ایسی وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا جو حقیقت یہ ہے کہ قطعی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خود حقیقی خیر کے متعلق ان کا بیان محض صوری اور عارضی ہے اور بوجوہ مذکورہ اس قسم کے ہر بیان کا ایسا ہونا ضروری ہے، اگرچہ خیر کے صوری اور عارضی بیان سے یونانیوں کی نسبت ہماری سمجھ میں زیادہ معنی آنے چاہئیں، ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ بنی نوع انسان نے گزشتہ دو ہزار برس میں کچھ نہیں کیا، مگر یہ بات کہ اس خیر کی جانب شعوری طور پر مایل بہ عمل ہونا (جو اس معنی میں خلوص قلب ہے) ہر حقیقی فضیلت کی شرط ہے، اور یہی ایک قسم کی فضیلت اور دوسری قسم کی فضیلت کے مابین اصلی رشتۂ اتحاد ہے، اس کی یونانی فلاسفہ نے اس قدر صفائی اور صحت کے ساتھ تعلیم دی، جس کی عیسائی معلم خواہش کر سکتا تھا، اور جو ان معلمین کی مساعی کے مقابلے میں جو نیم شعوانی تحرکات کے ذریعہ سے اس کی تلقین کرتے تھے۔

اور جو غالباً عام عملی اثر کے لیے کلیسا میں ضروری تھی، بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ "فضایل کی ایک عام خصوصیت یہ ہے کہ حسین و شریف کی خواہش کی جائے" یہ کلیہ ہے جس کے اندر ارسطو اپنی اور اپنے استاد کی تعلیم کا بنیادی خیر کے متعلق خلاصہ کرتا ہے۔ ہر کلیہ کی طرح سے اس کو بھی ممکن ہے کہ نمایشی مقولہ کے طور پر استعمال کیا گیا ہو۔ مگر اپنے اصل مفہوم کے اندر یہ ایک بہت بڑے اصول کو ظاہر کرتا تھا جو یہ ہے کہ انسان کے ارادے کا اپنی استعدادوں کے بلند ترین ممکنہ تحقق کی جانب مایل ہونا، ہر قسم کی حقیقی فضیلت کی عام بنیاد ہے۔ ارادے کے مایل ہونے کی نسبت فلاطون اور ارسطو دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس کو عادت پر مبنی ہونا چاہیے لیکن عادت اپنی قدیم ترین اور کم سے کم فکری نوبت پر بھی عقل کے تابع ہونی چاہیے، جو قانون کی صورت میں متشکل ہوتی ہے، یا ایک شخصی معلم کے ذریعے سے عمل کرتی ہے، اور صحیح تربیت کے بعد ایک مدت میں یہ عقل کے بالکل مطابق ہو جاوے گی؛ جو اس کا منبع ہوتی ہے۔ اگر ارادہ کا یہ میلان موجود ہو، جس میں عقلی فہم قوی ترین خواہش کے ساتھ جمع ہو، تو ہر قسم کی فضیلت موجود ہو جائے گی۔ اس کے بغیر اگر ہوتا ہے تو زیادہ سے زیادہ فضیلت کا ایسا امکان ہوتا ہے جیسا کہ ان عادات ورجحانات سے ہو سکتا ہے، جو خارج سے بلند تر غایتوں کی طرف مایل ہوتے ہیں۔ یہ ایسے رجحانات وعادات نہیں ہوتے جن کو موضوع سوچ سمجھ کر اپنے لیے اختیار رہے۔

۲۵۳- ہر قسم کی فضیلت کے اساسی اصول کا یہ نظریہ فلاطون وارسطو کے نظریوں کو لذتیت کی تمام اقسام سے بھی ممیز کر دیتا ہے، اور افادیت سے بھی جس حد تک کہ یہ لذتی ہے۔ ان کے نزدیک فضیلت کے شرائط کسی خاص نتیجے یا اثر کے پیدا کرنے سے پورے نہیں ہوتے، بلکہ اس کے کسی ایسے مقصود سے تعلق رکھنے سے پورے ہوتے ہیں، جس کی فاعل عقلی طور پر خواہش کرتا ہے۔ اور یہ مقصد ایسا تھا کہ جس کی نوعیت باعتبار اس کے کہ اس کی خواہش ہوتی ہے، ایسی نہ تھی جیسی کہ لذتیوں کے نزدیک خواہش کی مہیج کرتی ہے یہ لذت کا تمثل نہیں ہے۔ لیکن ان فلاسفہ کی کتابوں کا پڑھنے والا بہت ممکن ہے،

یہ کہے کہ اگرچہ ظاہر ہے کہ جو کیفیت ان کے نزدیک عمل کو اچھا بناتی ہے، وہ نہیں ہے، جو افادیوں کے یہاں عمل کو اچھا بناتی ہے، اور اس کا تعلق لذت کے علاوہ جس کی نسبت افادی کہتے ہیں کہ صرف اسی کی خواہش ہوتی ہے اور اسی کی خواہش ہونی چاہیے، کسی اور غایت سے ہے مگر یہ بات اس قدر واضح نہیں ہے کہ یہ دوسری غایت کیا ہے۔ اور وہ یہ استدلال کرے گا کہ غایت کے تعقل میں، یہ عدم تعین جس کی جانب شعوری میلان ہونے پر فضیلت کو مبنی قرار دیا جاتا ہے۔ اس سے اس حد تک خود فضیلت کے تعقل میں عدم تعین پیدا ہو جانا ضروری ہے، جو غایت لذت نہ ہو، اس کی خود اسی کی خاطر خواہش ہونی چاہیے۔ اس حد تک صفائے قلب پر اصرار کیا جاتا ہے۔ مگر جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ غایت کیا ہے، اس وقت تک ہم اس قلب کی حقیقی خصوصیات کے متعلق جو خالصتاً اس میں مشغول ہوتا ہے، تذبذب میں رہتے ہیں۔ اگر لذتی نقطۂ نظر سے صفائی قلب کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے، تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا یونانی فلاسفہ اس سے زیادہ کر سکتے ہیں کہ ہم کو یہ یقین دلائیں کہ اس قسم کی شے کا ہونا ضروری ہے اور یہ اخلاقاً سب سے زیادہ اہم ہے، بغیر اس کے کہ اس صوری تصور کے مطابق کسی حقیقی دلچسپی کو بتائیں۔ کیا کلیسا کے اندر صفائے قلب نے اس کے علاوہ معنی حاصل نہیں کر لیے ہیں، جو اس کو مذاہب فلسفہ میں نہیں حاصل ہو سکتے تھے؛ کیونکہ عیسائی کتب سماوی نے اس دلچسپی کو فراہم کیا تھا۔ صنہ۳

اب اس بات سے تو انکار نہ ہوگا کہ ایسے معنی ہیں جن میں اب ایک عیسائی شہری کے لیے ارسطو کے عہد کے یونانی کی نسبت ایک بلند تر معیار اخلاق ممکن ہے۔ ہم ایک اہم فرق پر تو پہلے ہی بحث کر چکے ہیں جو اس واقعہ سے پیدا ہوتا ہے، کہ کل انسانوں کی برادری کا عملی یقین جیسا کہ یونانیوں کے لیے ناممکن تھا، اپنے ساتھ ہمارے لیے ایک نیا معیار عدالت لاتا ہے (جو اس میں شک نہیں کہ اس امر کا کہ ان لوگوں کے جو حقدار ہونے کے مدعی ہیں، ہم پر کیا حقوق ہیں، نیا تعقل نہ تھا بلکہ ان اشخاص کے لیے جو ہم پر اس قسم کے حقوق

رکھتے ہیں، ایک نئے حلقہ کا انکشاف تھا)۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا کہ عیسائی
معاشرے میں زیادہ سے زیادہ مہذب حق شناس یونانی کی نسبت قلب پاکیزہ کی دلچسپیاں کیطرح
سے فی الحقیقت زیادہ متعین ہو گئی ہیں، اور اس کے مطالبے جو خود اس کی ذات
سے ہوتے ہیں کیونکر مکمل ہو گئے۔ مگر فی الحال ہمیں روحانی نشوونما میں ترقی کی
عظمت کو ظاہر کرنا ہے، جس کے لیے ہم یونانی فلاسفہ کے مرہون منت ہیں۔
انھوں نے آزادیا خالص اخلاق کا ہمیشہ کے لیے ایک تصور قایم کرکے اس کو ظاہر
کر دیا، اور بتادیا کہ یہ اس شے پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ہم خیر کی بے غرضانہ دلچسپی
کہ سکتے ہیں، اور مختلف فضایل معاشری زندگی کے علایق پر، اس دلچسپی
کے اطلاقات ہیں، اور خود خیر ان استعدادوں سے خارج کوئی شے نہیں ہے،
جن کو اس کی تلاش میں فضیلت کے ساتھ کام میں لایا جا رہا ہے، بلکہ یہ ان
کا کامل تحقق ہے۔ یہ تصور ایسا تھا، جس نے ہر قسم کے صحیح اخلاقی یقین کے نشوونما
پر، جو ہم تک متوارث ہوا ہے، حکومت کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کو اپنے
مطابق عادات و معاہد قایم ہونے کے ساتھ، تکمیل و تعین حاصل کرنا تھا، مگر اس
قیام کا بھی خود یہی باعث تھا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کبھی ایسا قطعی اور واضح
اصول زندگی تو نہیں بنا، جس کی ہم کو اکثر آرزو ہوتی ہے، مگر یہ بات ہم کو ذہن
میں رکھنی چاہیے کہ جس حد تک ان نقایص کا تعلق ہے، جن کی ہم کو اس کے
اندر رفتکایت ہو سکتی ہے وہ اس خیر کے کامل طور پر واضح کرنے یا تعریف
کرنے کے عدم امکان سے پیدا ہوتے ہیں، جن کو یہ فرض کرتی ہے۔ یہ اخلاق کی
فطرت سے علٰحدہ نہیں ہو سکتے، کیونکہ اخلاق تو سعی ہے حصول نہیں ہے، یہ جو
کچھ ہونا چاہیے اس کی تدریجی تعمیر ہے۔ موجودہ حالت کا لطف و لذت نہیں
ہے، یہ نظر کے نہیں بلکہ ایمان کے تابع ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ایسے
نقایص ہیں جن سے اگر ہم بری ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں تو صرف اقتباسات
کے ذریعے سے ایسا کر سکتے ہیں۔

۲۵۴۔ ارسطو جیسا کہ ہم جانتے ہیں، اپنے سے پہلے فلاطون کی تمام
حکمت کے باوجود، جس کو وہ نہایت خوبی سے اپنی بنانے میں کامیاب ہو چکا تھا،

انسان کی حقیقی خیر کے لیے اس سے بہتر کوئی تعریف نہ دریافت کر سکا کہ یہ روح کی استعدادوں کا اس کی اصلی فضیلت کے اعتبار سے، جو فکر کی ذہنی اور عملی دونوں اعتبار سے فضیلت ہے، کامل عمل یا تحقق ہے۔ پس اخلاق خالص (جس کے اس قدر عملدگی سے تعقل کرنے کا سہرا ہم اس کے سر پر باندھتے ہیں) کے معنی ایسے اخلاق کے ہوں گے، جس کا تعین ایسی خیر سے دلچسپی رکھنے سے ہوتا ہے۔ مگر سوال یہ کیا جائے گا کہ اس قسم کی دلچسپی کونسا حقیقی مفہوم یا منشا رکھتی ہے۔ کیا تعقل اخلاق اس دلچسپی سے متعین ہونے کے لحاظ سے اگر فی الحقیقت یہ اس سے زیادہ نہیں ہے، جتنے کا یہ مدعی ہے، دراصل ایک خالی تعقل نہیں ہے۔ اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر روح کی استعدادوں کا ایسا تحقق نہ ہو چکتا، جس سے خیر کی تعریف کو معنی حاصل ہوتے ہیں، اگرچہ وہ کامل اور آخری معنی نہیں ہیں، تو یہ تحقق بے معنی ہوتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہی روحی اصول جس نے اس امر کے دریافت کرنے کا مطالبہ پیدا کیا کہ بذات خود کونسی شے خیر ہے، اور اس خیر کی دلچسپی سے، جو حقیقی اچھائی کا تعقل متعین ہوا، اس کو عالم وجود میں لایا، اسی نے بعض مشاغل و اکتسابات اور زندگی کی ایک خاص قسم کی تنظیم سے روح کی استعدادوں کا تحقق بھی پیدا کیا۔ ایسے علوم، فنون، ایسے خاندان اور ریاستیں پہلے سے موجود تھے، جن میں ایسے مقررہ قواعد و آئین موجود تھے، جو ان کی بقاو ترقی کے لیے ضروری تھے۔ چنانچہ خیر کی ایسی تعریف جیسی کہ ہم کو ارسطو کے یہاں ملتی ہے، ایک نام کے معنی کی تشریح کر دینے کے علاوہ بھی کچھ کرتی تھی، یہ ایک روحی اصول کے اظہار کی علامت ہے، جس کے حل کے بارے میں کچھ ترقی ہو چکی تھی، روح کی استعدادوں کو آغاز تحقق کرنے کے لیے انتظار کی ضرورت نہ تھی، ایسی خیر کے لیے دلچسپی کی خواہش ہنوز محتاج آغاز نہ تھی۔ فلسفی کو لوگوں کے سامنے ایسی شے کے لانے کی ضرورت نہ تھی، جو بالکل ہی نئی ہو، بلکہ ان کو ایسی شے پر غور کرنے کے لیے آمادہ کرنا تھا، جس سے ایسی شے کو اس کی قرار واقعی قدر و منزلت حاصل ہوتی، جس کے حصول کی کوشش ہو رہی تھی۔

۳۰۲

۲۵۵۔ اسی لحاظ سے یہ صحیح ہے، کہ مقصد نے اس شخص کے شعور کے لیے جو اس کے حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا، ایک نئی صورت اختیار کر لی۔ یہ اس کے لیے ایسی شے بن گئی جیسی کہ یہ پہلے بذات خود یا تصور میں یا کسی ایسی الٰہی ذات کے لیے تھی، جو اس کے ذریعے سے، مگر اس کے علم کے بغیر کام کر رہی تھی۔ مثلاً مملکت کے اندر، روح کی استعدادوں کا تحقق، اگرچہ ایک معنی کر کے تو یہ ہر ایسے شخص کا مقصد رہا ہے، جو شہری کی حیثیت سے اپنے فرایض کو ٹھیک طور پر انجام دیتا ہے، ایک نئے معنی میں ایسے شخص کے لیے مقصد بن جاتا ہے، جو اپنی جگہ پر ایسی غایت کے حاصل کرنے میں شرکت کرتا ہے، جس سے شہریوں کی حالت بہتر ہوتی ہے، اور ایسا کرنے میں کوئی اتفاقی لذت یا معاوضہ اس کے پیش نظر نہیں ہوتا، بلکہ محض یہ غایت پیش نظر ہوتی ہے، انسانوں میں ایسا شعور پیدا کرنا، اور اس طرح سے ان کو اس قابل بنانا کہ وہ قدیم کام کو اس انداز سے کریں، جس سے یہ نیا بن جائے، یہ کام سقراطی فلاسفہ کا تھا۔ ان کو حکمت، شجاعت، عفت یا عدالت پیدا کرنے کی ضرورت نہ پڑی تھی، ان کو ان عادات عمل کی جو ان ناموں کے تحت لایق تعریف و تحسین خیال کی جاتی تھیں، ان مقاصد کے علاوہ جن کی وجہ سے، ان کی ہمیشہ قدر و منزلت کی جاتی تھی، کسی دوسرے مقصد کی طرف رہبری کرنے کی ضرورت نہ تھی، مگر انھیں اس امر کے واضح کر دینے کی ضرورت ہوئی تھی کہ چونکہ یہ مقصد ذی عقل انسان کی تکمیل اور اس کی استعدادوں کو کامل ہم آہنگ فضیلت میں بے نقاب کرتا ہے اس لیے یہ ایسا مقصد نہیں ہے، جس سے بافضیلت اعمال کو ایسی نسبت ہو، جیسی کہ ایک خارجی غایت کو اپنے وسایل سے ہوتی ہے: بلکہ ان کے عمل میں یہ خود شامل ہوتا ہے۔ ایسا کرنا اس اصول کے قایم کرنے کے مساوی تھا کہ نیکی کو خود اس کی خاطر تلاش کیا جائے۔ اور جب اس کو اس طرح سے تلاش کیا جائے گا تو خود یہی اور صرف یہی خیر ہو گی، مگر اس کے معنے یہ نہ تھے کہ نیکی کے تصور کو متعین ما فیہ کے بغیر چھوڑا جا رہا ہے۔ اس کے برعکس یہ اس کو اور بھی متعین کرنے والا تھا، ایسے عمل کی صورت میں جس کو تا حال نیک و بافضیلت خیال کیا جاتا تھا،

اور اس تحدید کے ساتھ متعین کرنے والا تھا کہ صحیح معنیٰ میں با فضیلت ہونے کے لیے ان میں ہم آہنگی ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ ان سب کو مل کر زندگی کو کمل بنانا چاہیے۔ اور ان سب کی بنیاد ایسی سیرت میں ہونی چاہیے، جس کی غالب دلچسپی خود اس تکمیل سے وابستہ ہو۔

ص ۳۰۳

۲۵۶۔ اس فکری اخلاقیت کے نشو ونما میں جو ہمارے ضمیر کو وراثتہً ملی ہے، اساسی اصول اور اس کے طریق اظہار دونوں نے وہ صورت باقی رکھی ہے، جو انھوں نے ابتداءً یونانی فلاسفہ کے ذہنوں میں اختیار کی تھی۔ خارجی فکری اثرات ہم پر کتنے ہی ہوئے ہوں (اور اس میں شک نہیں کہ حال ہی میں ارتقائی لذتیت کے اثرات نہایت ہی شدت کے ساتھ خارجی تھے) مگر ہم اس یقین کو کبھی نہیں چھوڑتے کہ نیکی کی بہت سی صورتوں میں سے نیک ہونا ہی فرد کے لیے اصلی خیر ہے، اور یہ کہ یہ صورتیں لاتعداد ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا ایک ارادے پر مبنی ہونا ضروری ہے، جس کی خیر اصلی ان صورتوں میں کسی ایک میں معروض ہوتی ہے، اور یہ کہ انسان کی خیر اصلی اس عام معنی میں، جس میں کہ یہ فرد کے تحقق سے ماوراء ہوتی ہے، اور اس کے باوجود اس کو ایسی قسم کا ہونا چاہیے، جو انفرادی نیکی کی تمام صورتوں سے ایسی نسبت رکھتی ہو، جیسی کہ جسمانی زندگی مختلف حیاتی اعمال سے تعلق رکھتی ہے، یعنی ان سے پیدا بھی ہوتی ہے، اور ان کو ممکن بھی بناتی ہے، اور جب ہم خود سے یہ سوال کرتے ہیں، کہ وہ اصلی صورتیں کیا ہیں، جن میں، اور جو کچھ بھی اختلافات ہوں، مگر حقیقی خیر کے ارادے کا (جو نیک بننے کا ارادہ ہوتا ہے) ظاہر ہونا ضروری ہوتا ہے، تو ہمارا جواب فضایل کے یونانی اصطفاف کے مطابق ہوتا ہے۔ یہ صداقت کے جاننے اور جمیل (خوبصورت) کے بنانے کا ارادہ ہوتا ہے، یہ الم وخوف کے برداشت کرنے اور لذت کی تحریصات کا مقابلہ کرنے (شجیع اور عفیف بننے) کا ارادہ ہوتا ہے، اگرچہ یہ ارادہ یونانی کی طرح سے خدمت مملکت کے لیے ایسا نہ ہو، مگر انسانی معاشرے کی کسی صورت کی خدمت کے لیے تو ایسا ہونا چاہیے۔ جن چیزوں کو انسان لے اور دے سکتا ہے، ان کے لینے اور دینے کا محض رجحان کافی نہیں ہے، بلکہ یہ اس پر حق ہوتا ہے۔

۲۵۷- اس میں شک نہیں کہ جب فکری اخلاق یونانیوں میں پہلے پہل متشکل ہوا ہے، تو اس کو ان اصل راستوں کا جن کے ذریعے سے خیر کو حاصل کرنا چاہیے محض اتفاقاً علم نہ ہو گیا تھا۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، حقیقی خیر کی کوشش ان راستوں پر عمل کر چکی تھی، اور یہ ان راستوں پر جاری رہنے والی تھی، اور ہمارا اس کام کو جاری رکھنا یعنی علم و فن اور معاشری زندگی میں، استعدادوں کا واقعی تدریجی تحقق اس عینیت کی بنیاد رہا ہے، جو اس اولین باقاعدہ تفکر کے جو خیر کے ان راہوں میں ظاہر ہونے پر ہوا، اور بعد کے تمام تفکر کے مابین ہے جو اسی موضوع پر ہوا ہے اور جس طرح سے حقیقی خیر کے حصول کی واقعی کوشش کا جاری رہنا ان معیارات کے قیام کا باعث ہوا ہے جو اس کوشش پر غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، اور بعد کے زمانوں میں ان میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، اسیطرح سے حصول خیر کی واقعی کوششوں میں جو تغیرات ہوئے ہیں اور جو غور و فکر کے بغیر واقع ہوئے ہیں ان کی بنا پر معیارات میں ایسے تغیرات واقع ہو گئے ہیں، جن سے غور و فکر مترشح ہوتا ہے۔

بہ حیثیتِ مجموعی اس مقصد میں جو تغیرات ہوئے ہیں جس کو خیر سمجھ کر حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی، اگرچہ ایسے زمانے بھی گزرے ہیں، جن میں بظاہر نقصان و کمی واقع ہوئی تھی، مگر بہ حیثیتِ مجموعی ان کی وجہ سے اس نے خود کو نسبتاً زیادہ مکمل اور متعین بنا لیا، اسی طرح سے، ہمارے معیارات فضیلت اور ان معیارات کے مابین جن کو یونانی فلاسفہ مسلم مانتے تھے، جو فرق ہیں، ان حالات کے زیادہ مکمل ہونے کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، جو ہم انسانی زندگی کے مکمل ہونے کے تصور میں شامل کر لیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی استعدادوں کے تحقق نے، ہمارے یہاں اس سے کہیں زیادہ وسیع حلقہ اختیار کر لیا ہے، جتنا کہ قدیم ریاستوں میں سے سب سے زیادہ ترقی یافتہ ریاست کا تھا۔ جتنا کام واقعتاً ہو چکا ہے، اس کے لحاظ سے یہ اس سے بہت زیادہ مکمل شے ہے، جتنی کہ دو ہزار سال قبل تھی، اور ہر مزید ترقی سے ان امکانات کی مزید راہیں کھلتی جا رہی ہیں، جن کا محض تحقق نہیں ہوا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ،

حقیقی خیر کا حصول خود کو انسانوں کے سامنے، نئی شکلوں میں پیش کرتا ہے۔ انسانی زندگی کی بہتری کو نئے طریقوں سے جاری رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ حقیقی خیر کا حصول پیچیدہ ہوتا ہے، اس لیے اس کے حصول کے اندر جو کچھ مضمر ہوتا ہے، اس پر غور و فکر کرنے سے معیارات فضیلت حاصل ہوتے ہیں، جو گو اصولاً ان معیارات کے مطابق ہوتے ہیں، جن کو ارسطو تسلیم کرتا تھا مگر اپنے مطالبات کے اعتبار سے ان سے کہیں وسیع ہوتے ہیں۔ اگر ہم اس پر غور کریں کہ شجاعت اور عفت کے متعلق ارسطو کے بیان کو عیسائی ضمیر کے مطالبات کے مطابق کرنے میں اس میں کیا کچھ تغیرات کرنے پڑیں گے تو اس سے بات کی زیادہ وضاحت ہو جائے گی۔

۲۵۸۔ اگر ایسے عیسائی سے جو، بلا کسی مزد و شہرت اپنی جان جوکھوں میں ڈال کر اور کام کے علاوہ اپنی ہر لذت کو قربان کر کے، بیماروں، جاہلوں اور اوباشوں کی خدمت کرتا ہے یہ کہا جائے کہ اس کا نصب العین اصولاً وہی ہے جو ارسطو نے تسجیع کا ہے، اور اگر اس کو ارسطو کے بیان کے پڑھنے پر آمادہ کیا جائے، تو غالباً اس کو اس میں اپنے نصب العین کا کوئی جز و بھی نظر نہ آئے گا۔ با ایں ہمہ یہ بیان صحیح ہوگا۔ ایک قابل قدر غایت میں الم و خوف کا مقابلہ کر کے مصروف ہو جانے کا اصول دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے۔ لیکن ارسطو خود کو مشغول و منہمک کرنے کا کسی ایسی صورت میں تصور کر سکتا تھا، جس میں یہ حقیقۃً ظاہر ہو چکا ہو، وہ اس کو اس سے بلند تر صورت میں نہ جانتا تھا، کہ ایک شہری سپاہی اپنی ریاست کے لیے خاموشی کے ساتھ موت کا مقابلہ کرتا ہے۔ عالم عیسوی کی تاریخ میں روح کی استعدادوں کے تحقق نے بہت سی اور صورتیں اختیار کی ہیں۔ ارسطو کے نزدیک عقل ارادی میں فعلیت کی زندگی چند نفوس میں سے بھی چند کے لیے ممکن تھی۔ اس کا نظریہ ایک مدنی معاشرے کے اندر عملی شراکت کو فرض کرتا تھا، اس قسم کے معاشرے چند خاص اقوام کے اندر رہ سکتے تھے۔ جہاں ان کا وجود تھا، وہاں بھی قوم میں سے صرف چند جو ان کی بقا کا باعث اور ان کی ہدایات پر کاربند تھے، مدنی کاموں میں حصہ

لینے کے لیے موزوں تھے۔ صرف یہی لوگ اخلاقی دعاوی یا صلاحیتیں رکھتے تھے باقی ان کی سہولت کے لیے آلہ کار ہوتے تھے۔ عالم عیسوی کے عہد جدید میں ہماری زندگی کے صرف نظریات ہی نہیں، بلکہ زندگی کے واقعات تک بدل گئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ دنیا کی کمزور چیزیں اور وہ جن سے نفرت کی جاتی ہے، خدا کو محبوب ہوتی ہیں۔ بنی نوع انسان کے حقوق مسلم ہونے کے ساتھ، جن پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں، انسانی استعدادوں کا ایک نیا تحقق ہوتا ہے، جو صرف اس لاتعداد مخلوق کی ہی استعدادوں کا نہیں ہوتا، جن کو پہلے کوئی حق حاصل نہ تھا بلکہ ان کی استعدادوں کا بھی تحقق ہوتا ہے جن کو پہلے ارسطو ریاست کا شریک تسلیم کر لیتا۔ اس میں شک نہیں کہ ان کے لیے زندگی کے مسایل کہیں زیادہ مشکل بن جاتے ہیں، مگر اپنی پیچیدگی اور حلقے کی وسعت ہی کی بدولت یہ ایسے بن جاتے ہیں، کہ ان میں وہ قوتیں ظاہر ہونے لگتی ہیں جو پہلے کام میں نہ آتی تھیں۔

بہت ممکن ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یونانی یا رومی شہری کی زندگی بلدی تمدن کے عروج کے وقت جدید شہری کی نسبت جو عام آزادی اور مساوی حقوق کے زیر نگیں ہے، کہیں زیادہ مکمل اور وسیع تھی، یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تعداد کثیر کے لیے جدید نظام نفع بخش ہے، مگر چند کو اس سے اسی قدر نقصان بھی پہنچا ہے۔ لیکن یہ نہایت ہی سطحی خیال ہے، کسی معاشرتی جہت یا اصلاح کے کام میں جو استعدادیں عمل کرتی ہیں، جب وہ مواد جس سے کام لینا ہوتا ہے، حیوان نہیں، بلکہ انسان ہوتے ہیں، جو مسلمہ قانون کے دعویدار ہوتے ہیں، جن کی عافیت معاشری خیر کا لازمی جزو ہوتی ہے، جسے رہبر شہری کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے، تو اس کا بہت زیادہ وسیع ہو جانا لازمی ہے۔ عالم عیسوی کی موجودہ زندگی کے نسبتہً کامل تحقق پر قدیم دنیا کی بلند ترین زندگی کے مقابلے میں ہم اسی وقت شک کر سکتے ہیں، جب ہم اس میں سے اپنے نفس پر تکلیف اٹھا کر دوسروں کا لحاظ کرنے کی خلایق دوستی کو جو ہر شے کو برداشت کرتی ہے، ہر شے کا یقین کرتی ہے، اور ہر شے کی امید کرتی ہے، اور با اخلاق طبیب اور اس کے فن کو روح کی قوتوں کے تحقق کے اندازے میں سے خارج کر دیں،۔

۳۰۶ ص

۲۵۹ - معاشری زندگی کے حقایق میں اس تبدیلی ہی کی بنا پر اخلاقی بطلیت کا تعقل بہت کچھ وسیع ہو گیا ہے (اور وسیع اس معنی میں نہیں ہوا ہے کہ اس کی تجرید زیادہ ہو گئی ہے بلکہ اس کے حقیقی معنی میں اضافہ ہو گیا) جس کی وجہ سے اس کی تمام صورتوں کے درمیان عینیت اصول کا پتا لگانے کے لیے صبر کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، فرندیسی خلایق دوست مشکل سے یہ پہچان سکتا ہے کہ شہر کا سپاہی اس کا بھائی ہے، اسی طرح سے سپاہی مشکل سے پہچان سکتا ہے، کہ خلایق دوست بھی اپنی حیثیت میں وہی کام انجام دیتا ہے جو یہ کرتا ہے، اس میں شک نہیں کہ کمزور و مصیبت زدہ انسانیت کی تمام اشکال میں تخیلی زبانی اور روحانی وظایف و امکانات کے تسلیم کر لینے سے ایک معنی میں فضیلت کی ایک نئی قسم عالم وجود میں آگئی ہے۔ ثانوی محرک جو لڑائی یا سنمہ فائدے کے کاموں کے شغف میں مدد کرتے ہیں، اس وقت موجود نہیں ہوتے، جب ان لوگوں سے جن کی خدمت ہوتی ہے، یا مشاہدہ کرنے والوں سے اس قسم کی تعریف کی توقع نہیں ہوتی، جس سے عامل کے ذہن میں یہ شعور راسخ ہو جائے کہ میں شریفانہ کام کر رہا ہوں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش اس قسم کی خدمت انجام دینے میں خوف کا مقابلہ کیا جاتا ہے، اور تکلیف برداشت کی جاتی ہے۔ ایسے بیمار جن کے زیست کی امید نہیں ہوتی، ان کی خبرگیری کی جاتی ہے، احمقوں اور جاہلوں سے صاحب عقل اشخاص کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی نوع جن کو یونانی بہائم کہتے یا ایسا معاشری بار خیال کرتے، جن سے گلو خلاصی ضروری خیال کی جاتی، ان کے لیے لوگ ایسی تکلیفیں اٹھاتے ہیں، جو صرف ان کی فطرت کے غیر ظاہر امکانات کے ایمان ہی کی بنا پر حق بہ جانب ہو سکتی ہیں۔ اس کام سے زندگی کا جو نقطہ نگاہ مترشح ہوتا ہے، ان مقاصد سے جو ان کا باعث ہوتے ہیں (جیسا کہ وہ لوگ جن کو یہ متاثر کرتے ہیں، ان کے متعلق بیان کریں گے) مزاج اور کردار کے ان اوصاف سے، جن کو یہ بروئے کار لاتا ہے، یہ اس کام سے بالکل ہی متباین معلوم ہوتا ہے، جس کی یونانی فلسفی کو اپنے معیاری بہادر انسان سے توقع ہو سکتی تھی۔ اس سے زندگی کا ایسا نقطۂ نظر مترشح ہوتا ہے، جس میں کسی قسم کے سپاہی

۳۰۷

معاشرے کا قیام مشکل سے جگہ پاتا ہے، جس میں ایسی زندگیوں سے جن کا اگر
مملکت کی اغراض سے اندازہ کیا جائے تو قابل نفرت اور بیکار معلوم ہوں،
ان صلاحیتوں کی بنا پر بذات خود ایک قدر و قیمت منسوب کی جاتی ہے، جو کسی
ایسے معاشرے کے لیے ممکن ہے کہ مفید ہوں جو ہنوز پردۂ خفا میں ہے۔
اس کا مقصد خواہ اس کو محض مصیبت زدہ اور زبون حالی کی خدمت کہا جائے
یا ایسی عبادت باری قرار دیا جائے، جو مصیبت زدوں اور پریشان حالوں
کی خدمت سے ہوتی ہے، ایسا ہے جس کو یونان کا فلسفی مشکل سے فضیلت
کی کوئی صورت ماننے پر تیار ہوتا۔ اپنے آپ کو ڈھائنے، ادنی لوگوں سے
ہمدردی کمزوروں اور بیوقوفوں کے ساتھ تحمل کے اوصاف جو اس میں
بروئے کار آتے ہیں، اس اعتماد نفس کے غرور سے بہت مختلف ہیں، جو ارسطو
کے نزدیک بطلی تحمل کا لازمہ تھا۔

۲۶۰۔ لیکن ان اختلافات کی تہ میں ایک بنیادی عینیت بھی ہے۔
اور یہ ترک نفس کی حد تک برداشت اور لذت کے ہر امکان کے ترک کی آمادگی
ہے جس کی نسبت ارسطو کہتا ہے کہ "یہ اس نقطے سے تجاوز کرنے کی آمادگی
ہے جس کے بعد خیر یا شر کچھ بھی باقی نہیں رہتا، بلند ترین اجتماعی مقصد خدمت
میں، جس کا فاعل تصور کر سکتا ہو، ایسا کرنے کی آمادگی (خواہ مقصد ریاست کا ہو
یا حکومت مسیح کا ہو) کیونکہ یہ شریف زندگی کا جزو ہے، یا زیادہ بافضیلت طریقہ
ہے" یہ جزو شجاعت کا جو نصب العین ارسطو رکھتا ہے اور جو مسیحا میں مسلمہ ہے،
دونوں میں یکساں طور پر مشترک ہے۔ اگر ہم ایک طرف ان حدود کو نظر انداز
نہیں کر سکتے، جو ارسطو کے خیال میں ان شرائط کے ہیں جن کے تحت اس کے
نصب العین تحقق پا سکتا ہے۔ (وہ شرائط جو اس کو عیسائی علایق دوستی کے
بڑے مشاغل میں قطعی طور پر ناقابل تحقق بنا دیتیں۔) تو دوسری طرف
انصاف یہ ہے کہ اس امر کو دیکھنا چاہیے کہ یہ معاوضے کے تصور سے، جو بہادر
آدمی کو خود تکلیف کے صلے میں آیندہ دنیا کی لذتوں میں ملے گا، کس قدر
پاک ہے۔ یہ واقعہ کے عیسائی مبلغ اس معاوضہ کو ترک نفس کا محرک قرار

ص ۳۰۸

دینے میں نہیں شرماتے' اس کے یہ معنی نہ لیے جائیں کہ خلایق دوستی کی بہادری
جس کا اظہار کلیسا میں ہوتا ہے دراصل لذت طلب محرکات سے خراب ہوگئی ہے۔
مذہبی خطابت ان محرکات کو قرار واقعی طور پر ظاہر کرنے سے قاصر رہی ہے' جس کو
یہ ظاہر کرنا چاہتی ہے' اور اظہار سے تقویت پہنچاتی ہے۔ ناقابل بیان خوشیاں
روح کی اس آرزو ئے تکمیل کے ظاہر کرنے کے لیے صرف ایک ترکیب ہے' جو
ناقابل بیان ہے' بجز اس حد کے جس حد تک یہ حاصل ہو جائے۔ جو خوشیاں
ناقابل بیان ہوتی ہیں' وہ ناقابل تمثل بھی ہوتی ہیں اور وہ خواہش جس کا
مقصود اس قسم کی خوشیاں ہوتی ہیں' اس خواہش سے بالکل مختلف ہوتی ہے
جو تمثل لذت سے پیدا ہوتی ہے۔

مختصر یہ کہ ہم کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے' کہ ارسطو کا نصب العین شجاعت
اس نصب العین سے' جو عالم عیسوی میں عامل رہا ہے' زیادہ یا کم خالص تھا۔ مگر
اس میں شک نہیں کہ آخر الذکر کا حلقہ بہت وسیع ہو گیا ہے۔ اور ایسا غایات زندگی
کی نسبت ہمارے تعقل کے زیادہ مکمل ہو جانے کی وجہ سے ہوا ہے۔ ایسی استعدادیں
ایسے رجحانات مشاغل و اشخاص جن کی طرف یونانی شہری نے توجہ نہ کی تھی یا کی تھی
تو نفرت کرنے کے لیے اب ان کے متعلق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ انسانی روح کی
قوتوں کے تحقق میں اپنی ایک حیثیت رکھتے ہیں اور حیوانی انسان سے روحانی
انسان میں جو ارتقا ہوتا ہے' اس کے اندر ان کا ایک درجہ ہے۔ اسی کے
مسلم ہو جانے کی بنا پر قابل قدر مقصد کی خاطر جان تک دیدینے کے عزم کو
جس میں یونانی کو برائی اور ونائت کے علاوہ اور کچھ نظر نہ آسکتا تھا قابل قدر
غایتوں میں شمار کیا جانے لگا ہے' اور اس عزم کا اظہار خواہ محبت کی خفیہ
محنتوں میں ہو' یا دنیا کو غرق حیرت کرنے والے بہادری کے شاندار کارناموں
میں دونوں یکساں طور پر قابل قدر غایات میں داخل ہو گئے ہیں۔

۲۶۱ — یونان کے فکری اخلاق میں' شجاعت کے پہلو بہ پہلو عفت
تھی' جو ارادے کی ایسی عادت ہے' جو لذت کی تحریصات کے مقابلے میں
وہی حیثیت رکھتی ہے جو شجاعت کی' خوف یا الم کے مقابلے میں ہے۔ اگر

صفحہ ۳۰۹

ہم لذت کے بارے میں اس معیار ترک نفس کا، جو عیسویت کا ضمیر اس کی بلند ترین صورتوں میں تجویز کرتا ہے، اس معیار سے مقابلہ کریں، جو یونانی فلاسفہ تسلیم کرتے تھے تو ہمیں ان کی عفت کی بحث کی طرف متوجہ ہونا چاہیے جو شخص بھی اس بحث کی طرف متوجہ ہوا ہے (جس کا ذہن عیسائی ترک نفس کے اسباق سے لبریز ہوتا ہے) اس پر سب سے پہلے یہ اثر ہوتا ہے کہ اس میں تو کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ بات شجاعت کی نسبت اور بھی زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ ارسطو عفت کو حیوانی خواہشات کے ضبط کی حد تک محدود کردیتا ہے، یا اگر زیادہ صحت کے ساتھ کہیں تو یہ کہیں گے کہ وہ اس کو ایسی لذّتوں کی خواہش کے ضبط تک محدود کر دیتا ہے، جو حیوانی اشتہاؤں کی تشفی سے ہوتی ہیں۔ ایک نام کا مخصوص استعمال کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اگر ارسطو کے پاس کوئی ایسی وجہ ہو، جس کی بنا پر وہ عفت کے مفہوم کو ایک خاص معنی تک محدود کر دے، اور اس کی فضیلت کے بیان میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو، اس کو کہیں اور پورا کر دے، تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ لیکن عفت اور شجاعت کو مل کر ان سب امور پر حاوی ہونا چاہیے، جو ہم ترک نفس میں داخل سمجھتے ہیں۔ ہم نے اس اخلاقی مطالبے کو جسے ہم اپنے پر فریضہ ترک نفس کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں، کتنا ہی کم کیوں نہ واضح کیا ہو، مگر ہم اس یقین سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکتے کہ بہر حال یہ مطالبہ لذات سے متمتع ہونے کی نسبت اس سے بہت وسیع معنی رکھتا ہے، جتنے کہ ارسطو ان محرکات سے منسوب کرتا ہے، جو ایک عفیف کی عفت کا باعث ہوتے ہیں، اور اس کمی کو فضیلت کی دوسری اقسام کے بیان میں بھی ہم پورا ہوتا نہیں دیکھتے۔

۲۶۲۔ لیکن اگر ہم زیادہ غور سے دیکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اس عادتِ ارادہ میں جس کا خیال ارسطو عفت مظہر ہے، اور اس میں جس پر ہر قسم کے ترک لذات حتیٰ کہ وسیع ترین و مکمل ترین ترک لذات کو (اگر اسے اخلاقی اعتبار سے کسی حد تک بھی مفید ہونا ہے) مبنی ہونا چاہیے ایک طرح کی مطابقت وعینیت ہے۔ کسی تارک دنیا اخلاقی نے جہاں تک معلوم ہے اس

قسم کے ترک لذات کو ممکن نہیں فرض کیا ہے، اور اگر ممکن مانا ہے تو محض اس کے دشوار ہونے کی وجہ سے اس کو قابل قدر مانا ہے۔ یہ صرف کسی ایسے مقصد کی خواہش کے غلبے کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے جو حفظ لذت کے سوا ہوتا ہے۔ صرف یہ خواہش نہ کہ ترک لذات اخلاقی اعتبار سے قابل قدر ہو سکتی ہے، ترک لذات کو صرف اس خواہش کے عارضہ یا علامت کے لحاظ سے پسندیدہ سمجھا جا سکتا ہے

صـ ۱۷۱

جس طرح سے دوسری جانب لذتوں کی خواہش بذات خود شر نہیں ہوتی، بلکہ اس کا ارادے کو مغلوب کر لینا (انسان کا کسی لذت میں یہ سمجھ کر منہمک ہونا کہ یہ میری خیر ہے) اور ان اعلیٰ اغراض کا نظر انداز ہو جانا، جو ان کے ساتھ انسان پر غلبہ نہیں پا سکتیں اور جنھیں اس مغالطے کی بنا پر لذت کی خواہشیں کہا جا سکتا ہے، جس پر پہلے بحث ہو چکی ہے، یعنی انسان کے یہ فرض کر لینے کی وجہ سے کہ ایک خواہش کا مقصد خود اپنی تشفی کی لذت ہوتا ہے۔ شاید لذت طلب سیرت کی اساسی بد اخلاقی کے سچے اذعان کی بنا پر، بعض اخلاقیوں نے اس طرح سے گفتگو کی ہو کہ گویا لذت کی خواہشوں میں، قطع نظر اس کے کہ یہ دوسری خواہشوں سے متصادم ہوتی ہیں، حقیقی شر ہوتا ہے اور پھر ترکِ لذات میں قطع نظر اس دلچسپی کے جو اعلیٰ مقاصد سے ہوتی ہے جن کے لیے ان کو ترک کیا جاتا ہے، کوئی حقیقی خیر ہوتی ہے، مگر ایسا صرف گفتگو میں بے احتیاطی برتنے کی وجہ سے ہوا ہے۔ مثلاً کانٹ اخلاقی خرابی کو خود غرضی اور خود غرضی کو لذت طلبی کے مطابق کرنے میں انتہا سے زیادہ شدت سے کام لیتا ہے، مگر اس کے باوجود یہ بات کبھی مشکوک و مشتبہ نظر نہیں آتی کہ اچھوں کی خوبی اس میں ہوتی ہے کہ قابل قدر مقصد میں دلچسپی کو غالب رکھتے ہیں اور برائی اس قسم کے قابل قدر مقصد میں دلچسپی کو غالب کرنے سے قاصر ہوتی ہے، جس کی وجہ سے خواہش لذت غلبہ پا جاتی ہے۔ اس سے جو غلطی ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ، اس دلچسپی کے متعلق جس پر اس کے نزدیک حقیقی نیکی کو مبنی ہونا چاہیے، اس کا نظریہ بہت مجرد ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ اخلاقی قانون کی تعمیل کی دلچسپی میں، اس کے مجرد ترین تعقل کے مطابق تحویل کر دیتا ہے۔ اس کے متعلق یہاں کچھ زیادہ بحث نہیں کی جا سکتی۔ فی الحال ہم یہ

بتانا چاہتے ہیں، کہ اس محرک میں جس کو یونانی فلسفی فضیلت کی بنیاد کہتے تھے جس کا اظہار لذت کی بعض خواہشوں میں ہوتا ہے، اور اس ترکِ نفس کی بنا میں جس کا خود ہمارا ضمیر ہم سے طالب ہے، ایک مطابقت ہے۔

۲۶۳ - یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب ارسطو نہایت ہی باقاعدگی کیساتھ عفت پر بحث کرتا ہے تو وہ دلچسپی کی اس خاص صورت سے متعین کرنے کی کوشش نہیں کرتا، جو حسن اخلاق کے ساتھ ہوتی ہے، اور جس کو وہ فضیلت کا بنیاد خیال کرتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس کی توجہ لذتوں کی نفسیاتی نوعیت کو اس خواہش کے مقابلے میں ظاہر کرنے کی طرف زیادہ ہے، جس کے لیے لفظ عفت سے جب اس کے صحیح معنی لیے جاتے ہیں، مناسب ضبط و قابو مترشح ہوتا ہے۔ لیکن ایک یونانی کے لیے، جس سے یہ کہا جاتا تھا کہ فضیلت عفت بعض خواہشوں پر قابو پانا ہے، جو حیوانی لذات کی طالب ہوتی ہیں، تو عملی طور پر اس بارے میں کوئی شک باقی نہیں رہ جاتا کہ محرک کیا ہونا چاہیے اور وہ مقصود کونسا ہوگا جس کے اندر دلچسپی کے غلبے کی وجہ سے وہ اس قسم کے قابو سے کام لے گا۔ اس کے نزدیک یہ صرف مملکت کے آسمانی نظام کا احترام ہو سکتا تھا یا جماعت میں اپنا فرض منصبی ادا کرنے کی ایسی خواہش جو حرص و آز کی ہوس کو قابو میں رکھے۔ مشترکہ خیر کے جاری کرنے کے لیے مساوی قانون کی عملداری اور باہم ایک دوسرے کا احترام کرنے والے آزاد شہریوں کا اتحاد ایک دلکش بات تھی، جس کی دل آویزی مناسب تعلیم سے مل کر اس قدر قوی ہو سکتی ہے کہ ہر ایسی خواہش کو دبا دے جس سے ایک شخص اپنے مملکت کی قرار واقعی خدمت کرنے کے ناقابل ہو جائے، یا اپنے ہمسایے کے ساتھ غیر منصفانہ برتاؤ کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ محرک یا دلچسپی کی یہی وہ خصوصیت ہے جس پر عفت کو مبنی سمجھا گیا تھا اور یونانی اخلاقیوں کی نظر میں اسی سے عفت کو اہمیت حاصل ہوتی تھی، جو اگر ہم لذتوں کے محدود حلقے کے لحاظ سے دیکھیں، یعنی محض لذت حیوانی کی لذتوں کے حلقے کے لحاظ سے جن کی نسبت ارسطو یہ فرض کرتا ہے کہ عفیف ضبطِ نفس سے کام لیتا ہے، تو مشکل سے قابل فہم ہوگی۔ یونانیوں کے یہاں

اس فضیلت کو جو قدر و منزلت حاصل ہوتی ہے، وہ محض اشتہاؤں کے اعتدال سے نہیں ہوتی، بلکہ اس اعتدال کے خالص مدنی جذبے پر مبنی ہونے اور عقلی و فاشعاری کی برترین قسم سے حاصل ہوتی ہے اور چونکہ عفت کا ایسی بنیاد سے تعلق تھا اس لیے عفت کے ساتھ ایسی فضیلتیں بھی شامل ہوگئیں، جن کیساتھ حیوانی اشتہاؤں کے ضبط کو ہمیں کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا چنانچہ ارسطا طالیسی مذہب کا ایک مصنف لکھتا ہے کہ "عفت کے ساتھ شائستگی، باقاعدگی، حیا اور موقع شناسی بھی داخل ہیں"۔

۳۱۲ ۲۶۴۔ جب ہم عفت کے اس تصور کا ترک نفس کے اس مطالبے سے مقابلہ کرتے ہیں، جو روشن خیال عیسائی ضمیر اس سے کرتا ہے تو ہم وحدت اصول اور اصول کے عمل کے حلقے یا احاطے کے اختلاف دونوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ ادنیٰ یا حیوانی انسان کے اعلیٰ انسان کے تابع ہونے کا تصور ہمیں بھی اسی قدر صحیح معلوم ہوتا ہے جس قدر کہ یونانی کو معلوم تھا۔ اعلیٰ انسان کی نسبت ہم بھی یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ قانون کی پابندی اور اس کا احترام کرتا ہے، ایسی پرہیزگاری یا عفت کو جو نتیجہ گناہ کی تکلیف کے خوف سے ہو، ہم بھی نیکی نہیں مانتے۔ ترک نفس کی حقیقی فضیلت کی نسبت ہمارا یہ خیال ہے کہ یہ صرف اس وقت تک حاصل ہوتی ہے جب کسی اجتماعی فریضے یا کسی ایسے عمل کی بجا آوری میں جو ہم پر جماعت کے فرد ہونے کی حیثیت سے عاید ہوتا ہو، عمل کی دلچسپی کی وجہ سے ہم گویا اپنے اوپر بعض لذتوں کو حرام کر لیتے ہیں یا ایسی حالت پر پہنچ جاتے ہیں، جس میں حرام کرنا غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ان کا میلان اعلیٰ دلچسپیوں سے کالعدم ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف ہم اخلاقی و فاشعاری کے مقصد کو جسے لذتوں کی خاطر ترک کرتے ہیں، ہم کو شرم آنی چاہیے، یونانی کی نسبت بہت گوناگوں صورتوں میں پیش کرتے ہیں اور نہ ان مقاصد کی وفاشعاری ہم سے بہت وسیع ترک نفس کا مطالبہ کرتی ہے۔ اب صرف مملکت ہی ہم کو قدرۃً خیر نہیں معلوم ہوتی، جس کے سامنے ہمارے کل حیوانی مطالبات شرمساری سے سرنگوں ہو جاتے ہوں۔ اجتماع کی دوسری صورتیں بھی ہم پر قیود عاید کرتی

ہیں، اور ہم سے مطالبہ کرتی ہیں، جن سے یونانی واقف نہ تھے۔ ایسا التذاذ جس کو ایک شخص اپنے لیے معمولی حالت میں جایز رکھتا، مگر وہ بیوی بچوں، مردوں یا عورتوں یا عیسائی بھائیوں یا ساتھ کام کرنے والوں کی وجہ سے اجتناب کرتا ہے ایسی بات ہے جس کے قدیم زمانے میں کوئی معنی نہیں ہو سکتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے مقابلے کرتے وقت، انسان لفظوں سے بہک جاتا ہے۔ اس سے ہم کو یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ چونکہ یونانی کا کل فریضہ اس حق کے اندر جمع تھا جو مملکت کی طرف سے اس پر عاید ہوتا تھا، اس لیے وہ ان کے علاوہ جنھیں ہم کو فرایض مملکت کہنا چاہیے اور کوئی فریضہ تسلیم ہی نہ کرتا تھا۔ مملکت کی اصطلاح ایسی ہے، جس کو ہم محدود معنی میں استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے یہ یونانی لفظ کا صحیح قایم مقام نہیں ہوتا، مگر اصطلاحوں کی بحث سے قطع نظر کرکے بھی یہ بات بالکل یقینی ہے کہ جو مطالبات فلاح عام کے تصورات پر مبنی ہیں، جن کی نسبت ہم اپنے ضمیروں میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ ہمارے رجحانات لذت کے انقیاد کے طالب ہیں، اب اس سے زیادہ دور رس اور زندگی کی گہرائیوں کو متاثر کرتے ہیں، جتنے کہ یہ مطالبات قدیم دنیا میں تھے اسی لیے ہم سے نسبتہً زیادہ مکمل ترک نفس کا مطالبہ ہوتا ہے۔

ص۳

۲۶۵۔ اگر ہم اپنے نظریۂ عفت کو ارسطو کے خیال کے مطابق، اس حد تک محدود رکھیں، کہ یہ ایسی فضیلت ہے جس کا اظہار صرف لذت کے ساتھ سابقہ پڑنے یعنی کھانے، پینے اور مباشرت میں ہوتا ہے، اور ترک نفس کی، دوسری صورتوں سے قطع نظر کرلیں تو بھی ہم دیکھیں گے کہ اعلیٰ یونانی معیار بھی جس کے علمبردار فلاسفہ ہیں، اس معیار سے بہت پست رہ جاتا ہے، جس کا ایک ضمیر جو برترین مطالبات پر صحیح معنی میں کاربند ہو، اب ہم سے طالب ہوگا جن اصول سے یہ ماخوذ تھا، جس حد تک یہ عملی اعتبار سے موجود و قابل عمل ہے دوگونہ معلوم ہوتے ہیں، ایک اصول تو یہ تھا کہ ان تمام لذتوں سے کنارہ کشی اختیار کرنی چاہیے جو انسان کو حالت امن اور حالت جنگ میں، فرایض کی بجاآوری کے ناقابل بنادیتی ہیں۔ دوسرا اصول یہ تھا کہ جسم کی خواہشوں پر اس قسم کی قید

عاید رکھی چاہیے، کہ ان کو دوسرے کے حقوق ذات و ملکیت پر دست درازی کرنے سے باز رکھے اس کے لیے جو یونانی میں اصطلاح ہے، اس کے مماثل ہم کوئی لفظ نہیں رکھتے، مگر اس جذبے کو مدنی جذبے کے مخالف سمجھا جاتا تھا۔

عفت کے انضباط کے لیے عملی طور پر صرف یہی اصول دستیاب ہو سکتے تھے، جن کا ثبوت ممکن تھا اس میں شک نہیں کہ ایک اور تصور بھی ہے، جس کو فلاسفہ شاید عفیف بننے کی نہایت اصرار اور صراحت کے ساتھ وجہ قرار دینے کے مدعی تھے۔ اور وہ تصور یہ ہے، کہ جس قسم کی لذت سے عفت کا تعلق ہے وہ انسان کے شایان شان نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ ایسی لذت ہے جس کو دیگر حیوانات بھی حاصل کرتے ہیں، لیکن اس سے یہ گمان نہیں ہوتا کہ یہ ضمیر کے عام یقین کی نمایندگی کرتا ہوگا، اور نہ یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ عفت کا عملی معیار اس تصور سے ماخوذ ہوا ہوگا۔ یہ یقین کہ اعلیٰ اور ادنیٰ مقاصد ہوتے ہیں، یعنی مقاصد میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں، جو انسان کے لیے زیادہ شایان ہوتے ہیں اور ان میں بعض ایسے ہوتے ہیں جو انسان کی شان کے کم مناسب ہوتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ ہماری اخلاقی فطرت کا سب سے اساسی تصور ہے، بلکہ یہ تو اس مطالبے کے سادہ ترین اظہارات میں سے ہے جس پر ہماری فطرت اخلاقی مشتمل ہے۔ اس یقین کی بنا پر ان لذتوں کا ناپسندیدہ ہونا تو لازمی ہے، جو زیادہ قابل قدر مقاصد میں حایل ہوتی ہیں، مثلاً ایسے مشاغل جو انسان کو ایک کار آمد شہری بننے کے ناقابل کر دیتے ہیں۔ لیکن اس ناپسندیدگی کی نسبت یہ خیال کرنا کہ یہ اس واقعے پر مبنی ہے کہ یہ لذات اس قسم کی ہیں، جو انسان سے مخصوص نہیں ہیں، بلکہ ان میں اس کے ساتھ ادنیٰ حیوانات بھی شریک ہیں، غلط فلسفیانہ شرح ہوگی۔ جس اعتبار سے ان لذات کو ناپسند کیا جاتا ہے، یعنی جس حد تک یہ کسی اعلیٰ انسانی عمل کی تکمیل میں حایل ہوتی ہیں، یہ اس قسم کی لذتیں نہیں ہیں، جن میں حیوان بھی شریک ہوں۔ جہاں تک ہم جانتے ہیں، حیوانات اپنی اشتہائوں کو اس طرح سے آسودہ نہیں کرتے کہ یہ کسی طرح سے بھی ان کے کسی مقصد کے حصول میں جس کے احضار کی وہ قابلیت رکھتے ہیں حایل

ص ۱۳۱

ہوتی ہوں۔ پس اگر اشتہاؤں کا آسودہ کرنا، اس لیے ناپسندیدہ ہوتا کہ یہ ہم میں اور حیوانوں میں مشترک ہیں، تو خود ان کو کلیتہً ناپسندیدہ قرار دیا جاتا، اور اعلیٰ مقاصد میں مزاحم ہونے کی وجہ سے مذموم نہ قرار دیا جاتا (کیونکہ حیوانوں کی صورت میں اس قسم کی کوئی مزاحمت واقع نہیں ہوتی) بلکہ ان کی کسی ذاتی کیفیت کی وجہ سے ایسا ہوتا، اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ہمیں حیوانی اشتہاؤں کی کی آسودگی کو قطعاً بند کر دینا پڑتا، جس کی وجہ سے نسل انسانی کا قطعاً خاتمہ ہو جاتا۔ اس قسم کی آسودگی کے متعلق ہمارے پاس افراد کے جانچنے کی امور کے علاوہ جو اس کے قطعاً رد کر دینے میں عملاً بالکل بیکار ہے، کوئی معیار نہ ہونا چاہیئے (کیونکہ اس کا ایک درجہ دوسرے درجے سے زیادہ بہیمانہ نہیں ہے۔)۔

دوسری طرف ذرا غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان لذتوں کی دلکشی کا جو انسانوں اور حیوانوں میں مشترک ہیں، ان اعمال سے کوئی تعلق نہیں ہے؛ جن کو فلسفی اور خود ہمارے ضمیر بے اعتدالی اور بے عفتی کہکر مذموم قرار دیتے ہیں، غالباً شراب نوشی کی لذت (جس کو صحیح معنی میں لذت کہتے ہیں) انسان کے شراب نوش بن جانے کا باعث نہیں ہوتی۔ محض کھانے کی لذتیں قطع نظر فخر اور ناقابل بیان معاشری تفریحات کے دسترخوان کی بے اعتدالیوں کا باعث ہونے میں، بہت خفیف دخل رکھتی ہیں۔ جنسی بد اخلاقیاں بھی اب سے بہت کم ہوتیں، اگر لذت جاذب محض جنسی اشتہا کی تشفی پر مشتمل ہوتی۔ اس طرح سے اپنے بے عفتی کے تصور میں ان عیوب کے علاوہ جو ارسطو کے اس نام کے استعمال کرتے وقت ذہن میں تھے، کسی اور عیب کو داخل کئے بغیر ہم پھر بھی یہ دعویٰ کرنے پر مجبور ہیں کہ (۱) یہ عیوب فی الحقیقت ان لذتوں کی جاذبیت ہی کا زیادہ تر نتیجہ نہیں ہیں، جن کو دوسرے حیوانات، بھی جہاں تک ہم کو علم ہے حاصل کر سکتے ہیں اور (۲) یہ اگر ان لذتوں کی جاذبیت ہی کا زیادہ تر نتیجہ ہیں تو ان اعمال و افعال کو عیب قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، جس کی بنا پر ان لذات سے اجتناب کلی پر زور

نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ تو ہماری نوع کی بقا کے منافی ہوگا۔
۲۶۶ -- اب ہم یونانیوں کی عفت کے ان اصول کی طرف لوٹتے ہیں جو فی الواقع قابل قبول ہیں۔ مگر اب سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا ان سے عفت کا ایسا معیار قایم ہوتا ہے، جو مسلمہ نصب العین یا موجودہ زمانے کے بلند ترین عمل کے مطابق ہے۔ اس کا جواب یہ ہونا ضروری ہے کہ سب سے اہم امر میں یہ مطابق نہیں ہوتا۔ ان کی بنا پر فلاسفہ جایز اور ناجایز محبت میں جو حد قایم کرتے ہیں یہ وہ حد نہیں ہوتی جس کے ہمارے ضمیر قایم کرنے کے طالب ہیں، یہ حد ایسے مرد و عورت کے علاوہ جو وحدت ازدواج کے رشتے میں منسلک ہوں اور تمام جنسی آسودگیوں کو ناجایز قرار نہ دیتی۔ لیکن یہ ناکامی ان اصول کی داخلی نوعیت کی بنا پر نہیں ہے جن کو فلاسفہ تسلیم کرتے تھے۔ کیونکہ سخت ترین جنسی اخلاقیت کی اس معاشری فریضے کے علاوہ جس کے وہ مدعی تھے کوئی اخلاقی بنیاد نہیں ہے۔ ناکامی، اس وقت کی معاشرے کی ساخت کی وجہ سے ہوتی ہے، جو ان کے اصول کے عمل کا تعین کرتی تھی۔ اس بات کو ہم کئی بار بتا چکے ہیں، کہ جہاں ایک معنی ایسے ہیں جن میں اخلاقی تصورات عمل سے پہلے ہونے ضروری ہیں، وہاں دوسرے معنی ایسے بھی ہیں، جن کی رو سے ان کو عمل کے بعد میں اور اس پر مبنی ہونا چاہیے۔ کسی زمانے یا کسی ملک میں اخلاقی حکم (یعنی ان اشخاص میں جو بنی نوع انسان کی تکمیل اور اس تکمیل کی شرایط سے اتنی ہی خالص دلچسپی رکھتے ہوں جتنی اس وقت ممکن ہے) بہت سی باتوں میں اس ترقی کی مقدار سے محدود ہوتا ہے، جو اس تکمیل کے حصول کے لیے واقعی طور پر ہوتی ہے۔ اسی لیے عورتوں کی واقعی حالت، یا غلامی کے واقعی رواج اور اس واقعے نے کہ ہنوز اس تصور کا کہ ایک انسانی خاندان ہے، جس کے ہمیشہ مساوی حقوق ہوتے ہیں، یونانی فلاسفہ کو عصمت کا ایسا تصور قایم کرنے کے ناقابل بنا دیا تھا، جو اب ایک غیر وحشی انگریز (خواہ اس کا عمل کچھ بھی ہو، اگر وہ اپنی ذات سے دیانت سے کام لے) تسلیم کرے گا۔ ایک شہری بھائی کے ساتھ زیادتی اس کے خاندانی حقوق میں دراندازی کرنا یونانی

ص ۲۱۶

کے لیے ایسی ہی بات تھی، جیسی ہمارے لیے کوئی قابل الزام بے اعتدالی ہوتی ہے۔ فلاسفہ کی نظر میں اس کے معنی ادنیٰ شخصیت کے اعلیٰ شخصیت پر غلبہ پانے یا قانون کا احترام کرنے والی شخصیت پر ادنیٰ شخصیت، جس میں کہ انسان قانون سے ناواقف ہوتا ہے، قابو پا جانے کے تھے، اور ان کو اس بات کا پورا علم تھا کہ محض اس قسم کے افعال سے اجتناب ہی نہیں، بلکہ حرص و آز کو جو اس قسم کے افعال کا باعث ہوتی ہے، ایک اعلیٰ غرض کے لیے مغلوب کرنا حقیقی فضیلت کی شرط ہے۔ وعظ جبل میں مسیحؑ نے ساتویں حکم کو پھر جاری فرمایا، اس کے اصل منشا اور محض خارجی پابندی کے بجائے صفائے قلب کے اصول قرار دیے جانے سے وہ ناواقف نہ تھے۔ جس چیز کے سیکھنے کی ان کو ہنوز ضرورت تھی وہ یہ نہ تھی کہ فریضہ عصمت کو اور فرائض کی طرح دل سے اور خالص نیت کے ساتھ بجا لانا چاہیے، بلکہ ان کو اس فریضے کی پوری وسعت کے جاننے کی ضرورت تھی۔

۲۶۷۔ اور اس کے سمجھنے سے وہ قاصر رہے، کیونکہ معاشرے کے اندر بنی نوع انسان کے امکانات کا تحقق اس نوبت پہ نہ پہنچا تھا، جس میں کل عورتوں کا جایز اور مناسب حق بطور خود مختار اور صاحب عزت اشخاص کے سمجھا جا سکتا اور معاشرہ ایسی حالت میں نہ تھا جس میں یہ اصول کہ انسانیت کو ہر شخص کے وجود میں ہمیشہ غایت خیال کیا جائے اور کسی میں وسیلہ نہ سمجھا جائے، پوری عمومیت کے ساتھ سمجھا جا سکتا، اور صرف یہی وہ اصول ہے (خواہ اس کو کسی طرح سے بیان کیا جائے) جو جس طرح سے ہم سمجھتے ہیں عصمت کے موجب کی کھلی بنیاد ہے۔ یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ جدید عالم عیسوی کا معاشرہ اس پر عمل کرنے سے بہت دور ہے۔ مگر اپنے ضمیر کے اندر یہ اس اصول کو تسلیم کرتا ہے، جس طرح سے قدیم دنیا میں تسلیم نہ کیا جاتا ہے۔ ہر شخص کو از روئے قانون جو شخصی حقوق حاصل ہیں، ان کی بنا پر ایسے شخص کے لیے جس کا ذہن دوسروں کے حقوق کو سمجھتا ہے، اس زیادتی کا نظر انداز کرنا ناممکن ہے کہ ایک عورت کو پست و ذلیل کر کے اپنی لذات کا

خادم بنائے۔ اگرچہ یہ زیادتی اب بھی عادۃً کی جاتی ہے، مگر اب ضمیر اس زیادتی پر ملامت کرتا ہے، جو ارسطو کے زمانے کا یونانی بہت سی عورتوں کے ساتھ نہ کرتا تھا، جو اس کے پاس جواری کی حیثیت میں ہوتی تھیں، اور اس میں یہ صلاحیت تک بھی نہ تھی کہ (فلاسفہ کی تحریرات سے ہی) معاشرے کے، ایسے نصب العین کا خیال کرے، جس میں یہ صورت نہ ہو، یہ احساس معاشرے کی ساخت میں اس واقعی تغیر کے بعد پیدا ہو سکتا تھا، جس کے ذریعے سے انسانی شخصیت بلا امتیاز جنس موضوع حقوق بن گئی۔ اس میں شک نہیں کہ خود وہ تغیر (جیساکہ اس کتاب میں پہلے بتایا جا چکا ہے) ایک مطالبے کا حامل تھا، جو ہماری فطرت اخلاقی کی بنیاد ہے۔ یعنی فرد کا ایسی خیر کے لیے مطالبہ کرنا، جو اس کی بھی ہو اور دوسروں کی بھی۔ مگر اس مطالبے کے لئے اس سے پہلے کہ عام ضمیر اس قسم کا کوئی اصول عفت تجویز کر سکے، جو عورتوں کی شخصیت کے مقدس ہونے پر اس طرح سے مبنی ہو، جس طرح سے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں، اس امر کی ضرورت ہے کہ اس کو ایسے قوانین اور معاملے کے اندر عملی جامہ پہنایا جائے جو ہر شخص کو ہر شخص کے خلاف حق دیتے ہیں، اور جس طرح سے معاشرے کی ساخت میں واقعی تغیر ہو جانے کی وجہ سے، اس بارے میں ہمارا نصب العین یونانی فلاسفہ سے زیادہ سخت ہو گیا ہے، اسی طرح سے مزید معاشری تغیر سے ہم کو اس امر کی توقع ہو سکتی ہے، کہ نصب العین کی زیادہ عمومیت کے ساتھ پابندی ہوگی۔ اصول عصمت جس کو ہمارے ضمیر تسلیم کرتے ہیں، عام طور پر صرف اس صورت میں نافذ ہو سکتا ہے کہ قانون کے سامنے سلبی مساوات کے ساتھ جو عالم عیسوی میں رائج ہے، عورتوں کے لیے ایجابی مساوات یعنی مساوات حالات اور اپنی زندگی کے ڈھالنے کا زیادہ حقیقی امکان حاصل ہو، تاکہ عورتیں زیادہ عمومیت کے ساتھ اس کی خلاف ورزی میں فریق بننے سے انکار کر دیں۔

۲۶۸ - پس عصمت کے بارے میں یونانیوں کا بلند ترین نصب العین عالم عیسوی کے بلند ترین نصب العین سے بہت زیادہ پست ہے، مگر اس امر کا بتا

لگانا بھی ضروری ہے کہ یونانی نصب العین میں پستی کس جگہ پر پائی جاتی ہے۔
اس محرک کے ادنیٰ ہونے کی بنیاد پر جسے یونانی فلاسفہ اعتدال کی تمام اشکال
کی طرح سے عصمت کی بھی بنیاد خیال کرتے تھے، ہمیں یونانی معیار کی مذمت
کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، کیونکہ اس شہری جذبے کے علاوہ اس کا کوئی
اور بلند محرک نہیں ہو سکتا جس پر صحیح معنیٰ میں وہ اس کو مبنی خیال کرتے تھے۔
لیکن ہم ان کے معیار کی اس قسم کی زندگی کے اعتبار سے، جس کی اس محرک
کے تحقق کے لیے ضرورت سمجھی جاتی تھی، خاص طور پر مذمت کر سکتے ہیں۔ جنسی
اعتدال کا وہ صحیح بنیاد پر مطالبہ کرتے تھے، لیکن ان کا یہ مطالبہ کافی حد تک
نہ تھا، اس اعتبار سے ان کے نصب العین میں بعض ناگزیر خرابیاں تھیں،
ناگزیر اس اعتبار سے کہ کوئی نصب العین اس کردار کی تفصیل میں جس کا یہ
طالب ہوتا ہے، زمانے کے حالات سے ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔

یونانی نصب العین کی یہ مقابلتہً کمزوری، اس وقت اور بھی نمایاں
ہو جاتی ہے، جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں، کہ لذات کا با فضیلت ترک
فلاسفہ کو صرف اعتدال کی صورت میں نظر آتا ہے۔ اس طرح سے محدود کرنے
سے اعتدال کو ان کے فلسفوں میں وہ کل فرض انجام دینا پڑتا ہے، جو ہمارے
یہاں نفس کشی سے متعلق ہے۔ جو شخص نفس کشی کرتا ہے، اس کا فلاسفہ
معتدل کے علاوہ اور کسی عنوان سے ذکر نہیں کرتے۔ اور یہ استدلال
خاص قوت کے ساتھ کیا جا سکتا ہے کہ ارادے کے حاکم اصول کے
اعتبار سے، معتدل آدمی کا جیسا کہ وہ تصور کرتے ہیں، وہ نفس کشی کے
بلند ترین نمونے سے جس کو عیسائی معاشرہ جانتا ہے، مختلف نہیں ہے۔ لیکن
اس اصول کے اظہار کے لیے عمل کے جس حلقے کی وہ اس سے توقع کرتے تھے
وہ نفس کشی کی ان اشکال کے مقابلے میں جن سے عملی طور پر ہم واقف
ہیں، بہت محدود تھا، اور اس کے اس طرح سے محدود ہونے کی وجہ
یہ ہے کہ ان چیزوں کا بڑا حصہ جن کے سلسلے میں، جدید عالم عیسوی کے
معاشرے میں نفس کشی کا واقعتاً اظہار ہوتا ہے، یونانی معاشرے میں

اظہار کے لیے موجود نہ تھا۔

۲۶۹۔ اگر ہم کسی شخص کے متعلق جانتے ہوں کہ وہ عادۃً بہت ہی نفس کشی کرتا ہے، اور اگر ہم اس امر پر غور کریں، کہ وہ لذتیں کونسی ہیں، جن سے وہ اپنے آپ کو محروم کرتا ہے، تو یہ ظاہر ہوگا کہ جن لذتوں کے سلسلے میں ارسطو عفت یا اعتدال کو بروئے کار آتا ہوا فرض کرتا تھا وہ ان کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ ہیں۔ اعتدال کے حلقے کو متعین کرتے ہیں، ارسطو، فلاطون کی نفسیات کی تقلید کرتا ہے اور صراحۃً دو قسم کی لذتوں کو علیٰحدہ کر دیتا ہے۔ (۱) روحانی لذتیں جن کی مثال میں وہ الوالعزمی کے آسودہ ہونے اور شغف علم کی لذتیں بیان کرتا ہے (۲) جسم کی ایسی لذتیں جن کا احساس، سامعہ، باصرہ، یا شامہ سے ہوتا ہے۔ اس قسم کی لذتوں کو عفیف انسان ترک نہیں کرتا۔ اب جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں، یہ علیٰحدگی بہت معمولی بات ہوتی، اگر اس کا تعلق محض لفظ عفت کے استعمال سے ہوتا۔ اہم بات یہ ہے کہ قدیم فلاسفہ بظاہر اس قسم کی بافضیلت سیرت کو کوئی جگہ نہیں دیتے، جس میں کسی قسم کی حقیقی خیر کے شغف کی بنا پر انسان ایسی لذتوں کو ترک کر دیتا ہے، جیسی کہ وہ ہیں، جو کہ مذکورۂ بالا اقسام میں شامل ہیں۔ لیکن اس نفس کشی میں جس کو ہم اپنی بے لاگ اور خالص رائے میں سب سے زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، ٹھیک انھیں لذتوں کا ترک داخل ہے۔ یعنی یہ وہ ہے جس کو ہم اپنے ضمیر دل میں بطور بلند ترین معیار کے لاتے ہیں۔ ہمیں یہ کوئی بڑی چیز نہ معلوم ہوگی، اگر کوئی شخص بنی نوع انسان کی خدمت میں، اپنی ضروریات کو صرف کھانے پینے تک محدود رکھے، اور جنسی خواہش کے بارے میں شدت کے ساتھ عیسوی اخلاق کی حدود کا لحاظ کرے۔ یہ بات ہم کو یاد رکھنی چاہیے کہ اس قسم کی جنسی لذتیں ہی ان لذتوں کے اندر آتی ہیں، جن کے اعتبار سے یونانی فلاسفہ کے یہاں اعتدال عمل میں آتا ہے۔ خاندانی زندگی کی لذتیں اس میں داخل نہیں ہیں۔ ہمارے سامنے اس سے کہیں زیادہ شدید قربانی کی مثالیں موجود ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ایسے آدمی بھی ہیں جو باوجود

ص ۲۱۱

ان لذتوں کا شدید ترین احساس رکھنے کے، جن کا تعلق علم کی محبت اور اولوالعزمی کی آسودگی سے ہے، عمداً ان کو ترک کر دیتے ہیں، جو خاندانی زندگی کی لذتوں کے ساتھ اکثر جمالیاتی لذتوں کو اپنے اوپر حرام کر لیتے ہیں، اور جو ایسا ان مطالبات کو پورا کرنے کی خاطر سے کرتے ہیں جو معاشرے کے اندر روح انسانی کے امکانات کے تحقیق کا کام ان پر عاید کرتا ہے (اور یہ ایسا کام ہے کہ جس صورت میں یہ ہمارے سامنے آتا ہے اس صورت سے جس میں یہ ارسطو کے سامنے آیا تھا سیکڑوں گنا زیادہ پیچیدہ ہے) اس قسم کی قربانیاں اب اس طرح سے ہوتی ہیں جس طرح سے یونانی فلاسفہ کے زمانے میں نہ ہوتی تھیں، اور اس معنی میں ہم لوگ ایک بلند تر قسم کی زندگی سے واقف ہیں، نہ اس لیے کہ اب ایسے آدمی ہیں، جو مسلمہ فرایض کو اس وقت کی نسبت بجا لانے کے لیے زیادہ آمادہ ہیں، بلکہ اس لیے کہ معاشرے کی ساخت کے متغیر ہونے سے انسان ان مطالبات کو محسوس کرنے لگے ہیں، جن کو باوجود چشم بینا اور قلب بیدار رکھنے کے وہ اس وقت محسوس نہ کر سکتے تھے؛

۲۷۰۔ ایک قدیم یونانی کو صرف ایسا معاشرہ ہی ممکن معلوم ہوتا تھا، جو تھوڑے سے آزاد آدمیوں کے مجموعے پر مشتمل ہو، جو مسلمہ حقوق ایک دوسرے پر رکھتے ہوں، اور ایک بہت بڑی جماعت کو جس کے اس قسم کے مسلمہ حقوق نہ ہوں، اپنی خدمت میں بطور آلات کے استعمال کرے۔ ایسے نظام زندگی میں وہ صدائیں کبھی سننے میں نہ آ سکتی تھیں جو ان قربانیوں کا باعث ہوتی ہیں، جن کا عالم عیسوی کی شریف تر زندگی میں یہ ہم مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔ ایسی قربانیاں جن کی یہ شکل کبھی نہیں ہوتی، اگر ان میں روح کی ان لذتوں کو اور غیر مخلوط لذتوں کو (جس نام سے کہ انھیں فلاطونی نفسیات میں موسوم کیا گیا ہے)۔ ترک نہ کرنا پڑتا جس کی نسبت فلاسفہ کے دل میں یہ خیال نہ آیا تھا کہ بلند ترین فضیلت کو عمل میں لانے کے لیے کبھی انھیں ترک کرنے کی ضرورت پڑیگی۔ اس قسم کی قربانی کے مواقع کل انسانوں کے اس انتخاب سے پیدا ہوتے ہیں، جو اپنی فطرت میں تو محض سلبی[1]

صفحہ ۴۲۰

[1] سلبی اس لحاظ سے کہ محض اس انکار کے مساوی ہے کہ میں دوسروں کو کبھی آلہ یا ملکیت کے طور پر استعمال نہ کروں گا۔

ہے، لیکن اپنے ساتھ جواباً عمل کرنے والے ضمیر کے لیے ایک ایسا مطالبہ رکھتا ہے، جو سب انسانوں کی طرف سے سب انسانوں پر ایک قطعی امداد کے لیے عاید ہوتا ہے، اور جس کی ان کی آزادی کو حقیقی بنانے کے لیے ضرورت ہے۔ جہاں یونانی کو مفید مطلب مزدوروں کے ملنے کا امکان نظر آتا تھا، جن کی اس کے علاوہ اور کوئی غایت نہ تھی کہ حقوق رکھنے والے چند کے لیے فی الحقیقت مفید ہوسکیں، وہاں عیسائی شہری اشخاص کا ایک ایسا انبوہ دیکھتا ہے، جو اپنی اس وقت کی حقیقی حالت میں قدیم زمانے کے غلاموں پر کوئی فضیلت نہ رکھتے ہوں، لیکن جو اس غیر ترقی یافتہ امکان کے اعتبار سے، اور ان حقوق کے اعتبار سے جو اس امکان سے پیدا ہوتے ہیں، بالکل وہی ہیں جو وہ ہے۔ یہ دیکھ کر وہ اپنے اوپر ایک ذمہ داری عاید ہوتی پاتا ہے۔ یہ چشم و گوش یا تحقیق علم یا میل جول یا تحریر و تقریر کی تعریفوں کی لذتوں سے لطف اندوز ہونے کا وقت نہیں ہے، جب کہ انسانوں کی ایک کثیر تعداد جن کو ہم اپنا بھائی کہتے ہیں اور جن کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ رنج و راحت میں ہمارے ساتھ رہیں گے، خود کو عملاً ایسا بنانے کے موقع کے بغیر رہی جاتی ہے، جیسا کہ امکانی طور پر ہم اس کی نسبت یقین کرتے ہیں اور جو اس کو صرف دوسروں کی مدد سے حاصل ہو سکتا ہے۔ معاشری نجات کا مسئلہ اپنی لاتعداد صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی ہمارے سامنے آسکتا ہے، مگر یہ اس صورت میں ایسی معاشری حالت میں نہ آسکتا تھا، جس کا یونانی تصور کرتے تھے۔ یہ ان لذتوں کی ممانعت کرتا ہے، جو معاشری نجات کے کام کے علاوہ اور کسی کام سے پیدا ہوتی ہیں، قطع نظر اس کے کہ ان لذتوں یا ان کے متعلقہ کاموں کی اور کیا قدر و قیمت ہے۔

۲۷۱ــــ اس طرح پر نفس کشی کی وہ صورتیں پیدا ہوتی ہیں، جہاں تک قدیم علمائے اخلاق کی نظر نہ جا سکتی تھی، اور جن کو ہمیں حق ہے (اگر کہیں ہو سکتا ہے) کہ خود اپنے زمانے کی اخلاقی ترقی سے منسوب کریں۔ اس قسم کے سوالات کہ آیا ہم اپنے آباؤ اجداد سے بہتر ہیں، بالکل بے سود ہیں، مگر قرون ماضی میں سے کسی ایسے روز افزوں مقصد کا پتا لگانا جس کے تدریجی حصول سے افراد کی اخلاقی

صفحہ ۳۲۱

قابلیتوں کا زیادہ سے زیادہ عمل مترشح ہوتا ہو، ہر قسم کی تاریکی اور حوصلہ شکنی کے باوجود بھی اس قدر بے سود نہیں، بلکہ ہماری فطرت اخلاقی کا ایک لازمہ ہے۔ ہم معقولیت کے ساتھ کہ سکتے ہیں، کہ یہ مقصد معاشرے کو ایسی حالت میں لاتا ہے، جس میں تمام انسانوں سے عملاً یا امکاناً اشخاص کا سا برتاؤ کیا جائے یعنی ان کو ایسے عامل خیال کیا جائے جن میں سے ہر شخص خود کے لیے بھی اور دوسروں کے لیے بھی مساوی طور پر غایت ہو۔ آزاد قانون کے پابند اشخاص کے معاشرے کا تصور جس میں ہر شخص اپنا مالک ہو، مگر اس کے ساتھ ہی اپنے بھائی کا محافظ بھی، متعین طور پر سب سے پہلے یونانیوں نے قایم کیا تھا اور مذکورہ جہت میں بعد کو جتنی ترقی ہوئی ہے وہ اسی کی بدولت ہوئی ہے، مگر ان کے یہاں جیسا کہ کئی بار کہا جا چکا ہے، یہ اپنے عمل میں انسانوں کے منتخب گروہوں تک محدود تھا، جو باہر والوں یا غلاموں کی آبادی سے گھرے ہوئے تھے۔ عام طور پر کل بنی نوع انسان کو اس کے حلقے کے اندر لانے کی کوشش سب سے پہلے جدید عالم عیسوی میں کی گئی ہے۔ اس کے عام اطلاق کی جانب ہر قدم کے بڑھنے کے ساتھ لازمی طور پر ایک پیچیدگی پیدا ہوتی ہے، اور ایک با اخلاق و راستباز شخص اپنے آپ کو ایسی حالت میں پاتا ہے، کہ اپنی شخصی لذت اور تشفی کو انسانی برادری کے مطالبوں پر قربان کر دے۔ ایک طرف تو ہر شخص کو اپنا انتظام کرنے کی آزادی ہے (اور یہ ایسی آزادی ہے جو بڑی حد تک حاصل ہو چکی ہے) اور دوسری طرف ہر شخص ذمہ داری رکھتا ہے۔ اور ہر شخص کی یہ ذمے داری ایسی ہے جس کو ضمیر بیدار تسلیم کرتا ہے۔ ان دونوں سے مل کر ایک اخلاقی صورت حال پیدا ہو گئی ہے، جس میں ایک اچھے شہری کو مناسب تناسب کیساتھ اپنی استعداد التذاذ کو ترقی دینے کی فرصت نہیں ملتی۔ نیک بننے کا ارادہ اس کے اندر اس قدر خالص یا قوی نہیں ہوتا جتنا کہ یہ کسی ایسے یونانی میں رہا ہوگا جو کہ فلسفی کے نصب العین سے قریب تر ہوگا، مگر نئے معاشری مطالبات اس کو ایک نئی اور وسیع تر نفس کشی پر مجبور کرتے ہیں۔

ص ۴۲۲

۲۷۲۔ اس پورے اصول پر یہاں یقیناً ایک اعتراض وارد ہوگا،

جس کی بنا پر ہم اسی نفس کشی کو جس کا کہ یہاں تصور کیا گیا ہے، اس فضیلت کے
مقابلے میں ایک بلند درجے کی فضیلت خیال کرتے ہیں، جو کہ یونانی نصب العین
میں داخل تھی۔ ہم سے سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا ہم ایسی شے کے ترک کو
فضیلت کہہ سکتے ہیں، جو بذات خود خیر ہو، اور کیا وہ لذتیں جن کی نسبت ہم نے
یہ فرض کر رکھا ہے کہ ان کو نفس کشی کرنے والا خادم خلق ترک کر چکا ہے خیر نہیں ہیں۔
اس میں شک نہیں کہ ہم عام لذتیت کے اصول پر اس شخص کے کردار کو اس
لیے بہ نظر استحسان دیکھ سکتے ہیں کہ یہ موجودہ مصیبت کے دور کے مناسب ہے۔
معاشرے کے ناقص حالات کی بنا پر لذت کی عام استعداد اس قدر محدود ہے،
کہ ہم آخر کار اس کو بہترین تدبیر تسلیم کر سکتے ہیں کہ ایسے آدمی ہونے چاہئیں
جو ایسی حقیقتاً نہایت ہی مستحسن لذات کو دوسروں کو آخر کار ان سے زیادہ
لطف اندوز ہونے کے قابل بنانے کی خاطر، ترک کر دینے کے لیے تیار رہوں، ایسے
اشخاص کا اجتماعی جذبہ اور اخوانی جوش بہت ہی قابل تعریف ہوتا ہے، کیونکہ
یہ ایسی غایت کے لیے وسیلہ ہوتا ہے، جو بہ حیثیت مجموعی تمام انسانوں (یا شاید
تمام جانداروں) کے لیے زیادہ سے زیادہ لذت کے حصول پر مشتمل ہے۔ اور
اس بنا پر اس کو بجا طور پر نیک اور با فضیلت شمار کیا جاتا ہے۔ مگر یہ ان
لوگوں کی لذت کی مقدار یا اس کے استحسان کی نسبت سے نیک اور بافضیلت
نہیں ہوتا، جو اس کے زیر اثر اپنی لذتوں کو قربان کرتے ہیں، اور نہ اس
بنا پر یونانی نصب العین میں، اس نصب العین کے مقابلے میں کوئی پستی ہے،
جو جدید عالم عیسوی سے مخصوص ہے کہ اس سے خالص لذتوں کی قربانی
مترشح نہیں ہوتی، یعنی ایسی لذتوں کی جن کے ساتھ کوئی الم نہیں ہوتا۔ ص۲۲۳
اگر یونانی نصب العین کے متعلق یہ کہا جا سکتا کہ اس سے اجتماعی جذبہ مترشح
نہیں ہوتا تو اور بات تھی، مگر اس کا ادعا نہیں کیا گیا ہے۔ جس کوتاہی کا دعوی
کیا گیا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ یونانی اجتماعی جذبے کا تخیل رکھتے تھے، اس میں
اخوانی جوش کی ان صورتوں سے کم قیمتی قربانی کی ضرورت ہوتی تھی، جن تک
پہنچنے کی ہم کو تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن اگر یہ دعوی صحیح ہے تو اس سے

یونانی نصب العین میں تو کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی۔ اگر جدید زندگی کے حالات ایسے ہیں، کہ معاشری فریضے کی کامل بجا آوری میں فرد کو خالص لذت کے بہت سے حصے کے ترک کرنے کی ضرورت ہوتی تو اس سے انسانی تاریخ کے رجائی نظریے کی راہ میں تو دشواریاں پڑ سکتی ہیں، مگر یہ فضیلت کے اس نصب العین کو جو زیادہ تکلیف دہ ہو، اس نصب العین سے بلند نہیں کر سکتا جو مقابلۃً خوشگوار ہو۔ بلند ترین فضیلت کے تصور میں جن لذتوں کو محدود کیا گیا ہے، وہ صرف وہ ہیں جن سے ایک خاص حد کے بعد، لذت اندوز ہونا، فرد کی صحت میں خلل انداز ہوتا ہے، اور اس طرح سے اس کی دوسری التذاذ کی استعداد میں مخل ہوتا ہے، یا وہ ہیں، جن میں دوسروں کے حقوق پر دست اندازی ہوتی ہے، اور اس طرح سے ان کی لذت اندوزی کے امکان کو کم کرتی ہیں۔ ٹھیک یہی وہ لذتیں ہیں، جن کی تحدید یا فضیلت سیرت کے اس جزو نے کی ہے جس کو قدما عفت کہتے تھے، قدما کے یہاں بلند ترین فضیلت کے تصور میں ہر دوسری قسم کی معمولی لذات کا ترک جو داخل نہیں ہے تو یہ ان کے تصور کا نقص نہیں بلکہ خوبی ہے۔

۲۷۳۔۔ لذتی افادیت کے نقطۂ نظر سے، اس قسم کا اعتراض لازمی ہے، اور اس کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی قرار واقعی اہمیت کو تسلیم کر لینا بہتر ہے، اگرچہ ایسا محض اپنے آپ کو اس امر پر غور کرنے پر مجبور کرنے کے واسطے کیا جائے، کہ آیا ہمارے ضمیروں کی واقعی تحسین، جو بلا شبہ سب سے زیادہ نفس کشی کی زندگی کو حاصل ہے، اس قسم کی افادیت کے مطابق ہے۔ اس نظریے کے مطابق جو اس کتاب میں پہلے بیان ہو چکا ہے، اس کا جو جواب دینا چاہیے، اس کا آسانی سے قیاس کیا جا سکتا ہے۔ ہم زیادہ نفس کشی کی زندگی کو جس کا کہ عیسائی ضمیر طالب ہوتا ہے، اس لیے اس زندگی سے بلند تر نہیں کہتے، جس کا کہ یونانی فلاسفہ نے تصور کیا تھا کہ اس میں اتنی بہت سی لذت کو ترک کرنا پڑتا ہے، بلکہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں روح انسانی کی استعدادوں کا مکمل تر تحقق ہوتا ہے۔ جو زندگی بنی نوع انسان کی خدمت میں

میں بسر کی جاتی ہے، اس کی قدر و قیمت ترک لذات کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ روحانی حالت کی بنا پر ہے جس کا اس سے اظہار ہوتا ہے، اور ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس شخص کی یہ خواہشوں اور اغراض کے محض ایک نظام کو ظاہر نہیں کرتا، جو ترک لذات اختیار کرتا ہے، بلکہ ایک خاص معاشری ترقی کو ظاہر کرتا ہے، جس کی بدولت وہ خواہشیں اور اغراض بروئے کار آتی ہیں۔

یہ بات ہم بیان کر چکے ہیں، کہ ترک لذات کی جس قسم کی زندگی اسوقت ہمارے مشاہدے میں آتی ہے، وہ عوام کی حمایت کی بنا پر ہوتی ہے، اور اس معاشری صورت حال کی بنا پر جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ جب ہم انسانی استعدادوں کے اس تحقق کا جو اس زندگی میں ہوتا ہے، اس تحقق سے مقابلہ کریں جو شہریت کے اس بلند ترین معیار میں ہو، جس کا قدیم فلاسفہ تصور کرتے تھے، تو ہمیں یہی نہیں کہ ایک طرف تو خاص اور معیاری عیسائی نیکی کا لحاظ کرنا چاہیے اور دوسری طرف معیاری یونانی شہری کا، اور ان کا علیحدہ شخصیت کے اعتبار ہی سے مقابلہ نہ کرنا چاہیے، بلکہ دو سرے اشخاص کی اخلاقی اور روحانی حالت کے اعتبار سے مقابلہ کرنا چاہیے جن پر سیرت کے یہ مختلف نمونے اثر انداز ہوتے ہیں۔ ہمیں بہ حیثیت مجموعی پورے انسانی معاشرے کو عضویہ خیال کرنا چاہیے، کیونکہ اسی کے اندر انسانی روح کی استعدادیں ظاہر ہوتی ہیں۔ انسانی معاشرہ با اختیار اشخاص کا معاشرہ ہوتا ہے۔ معاشرے میں اس وقت تک کوئی ترقی نہیں ہو سکتی، جب تک ان اشخاص کی استعدادوں میں بجائے خود غایت ہونے کے لحاظ سے ترقی نہ ہو، جن پر کہ معاشرہ مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن کسی قسم کی فضیلت کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اور یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس سے انسان کی روحانی استعدادوں کا تحقق متصور ہوتا ہے، یا یہ ان کے تحقق پر مائل ہے، ہمیں اپنی نظر انسانوں کے کسی مجموعے تک ہی محدود نہیں رکھنی چاہیے، جن سے وہ فضیلت ظاہر ہوتی ہو، ہمیں ان کے اور دوسرے اشخاص کے مابین ان علایق پر بھی غور کرنا چاہیے، جن سے فضیلت کی ہر ایک خاص قسم کا تعین ہوتا ہے۔ ہمیں یہ بھی

دریافت کرنا چاہیے کہ آیا اس فضیلت کے اندر جو ظاہری شان نظر آتی ہے سو وہ اس خاص گروہ کے باہر، انسانی معاشرے کے پست ہو جانے کی بنا پر تو نہیں ہے، یا اس کے برعکس چند کی فضیلت بہت سے لوگوں کے سعی ترقی میں ممد ہونے کا نتیجہ ہے۔

۴۷ - اب جب ہم خدمت خلق کی زندگانی کا جس میں بہت کچھ خالص لذت کی قربانی کرنی پڑتی ہے، جس کو ایسے لوگ بسر کرتے ہیں جن کو ہم بہترین خیال کرتے ہیں، اور جس پر وہ لوگ خود کو ملامت کرتے ہیں کہ یہ کافی ترک لذات پر مشتمل نہیں ہے، جسمی اور عقلی قوی کی اس آزاد فعلیت سے مقابلہ کرتے ہیں، جو دوستانہ گفتگو، اجتماعی مباحثہ، خوبصورت مناظر اور آوازوں کی لطف اندوزی سے حاصل ہوتی ہے، جو ہم عموماً یونانیوں سے منسوب کرتے ہیں، اور جس کو ان کے فلسفی یقیناً اپنے سامنے معیار کے طور پر رکھتے ہیں، تو ممکن ہے کہ پہلی نظر میں ہم کو یہ خیال ہو، کہ اگر اندازہ لذت کی اس مقدار سے نہ بھی کیا جائے، جو آخرالذکر زندگی میں حاصل ہوتی ہے، بلکہ صرف انسانی استعدادوں کے تحقق کا لحاظ کیا جائے، تو یہ زندگی بلند تر مرتبہ رکھتی ہے۔ اگر دونوں زندگیوں کے ایک ایک شخص کا مقابلہ کیا جائے، تو وہ یونانی جو فلاسفہ کے نصب العین سے زیادہ قریب پہنچ جائے گا (یعنی وہ جس کی قوتیں زیادہ ترقی کر جائیں گی) نفس کشی کرنے والے عیسائی کے مقابلے میں کہیں زیادہ شریف معلوم ہوگا، جو فریضۂ عالم کے بار کو اس قدر محسوس کرتا ہے کہ وہ لذت بخش فعلیتوں کو آزادی کے ساتھ عمل کرنے کی اجازت نہیں دیسکتا۔ لیکن اس طرح سے ایک شخص کا دوسرے شخص سے باقی بنی نوع انسان سے الگ کر کے مقابلہ کرنا، دونوں میں سے کسی کی بھی روح انسانی کے امکانات کی نسبت سے فضیلت کی قدر و قیمت متعین کرنے کا صحیح طریقہ نہیں ہوسکتا۔ اگر روحانی فعلیت کا آزاد عمل یونانی شہری کی زندگی میں مع اپنے لطف والتذاذ کے کچھ یونانی اقوام کے بنی نوع انسان علیحدہ رہنے پر اور کچھ اس قدر بنی نوع کو غلام بنائے رکھنے پر مبنی تھا (جیسا کہ بظاہر واقعہ معلوم ہوتا ہے)

جس کا ان سے لازمی طور پر واسطہ پڑتا تھا، اگر علیحدگی اور غلامی ایسی حالت کے عوارض میں سے تھے، جس میں انسانی روح کی قوتیں عام انسانی معاشرے کی روح کی حیثیت سے ابھی عالم طفلی میں تھیں، تو ہم بلند ترین یونانی زندگی کو اس اعتبار سے کہ یہ آزادی مساوات اور اخوت کے ایک نصب العین کو سمجھاتی ہے جس کا وسیع پیمانے پر بعد کو تحقق ہوگا، اس بنا پر بلند پایہ نہیں قرار دے سکتے، کہ یہ ان مزاحمت پیدا کرنے والی پریشانیوں سے بری ہے، جو بنی نوع انسان کے مساویانہ میل جول سے پیدا ہوتی ہیں۔

اگرچہ یہ ادعا نہیں کیا جا سکتا کہ تارک لذات عیسائی شہری کی زندگی ان پریشانیوں اور مجبوریوں کی وجہ سے جو انسانی برادری کے مسلمہ مطالبات عاید کرتے ہیں، اخلاقی اعتبار سے زیادہ بہتر ہے، مگر دوسری طرف یہ یقیناً کہا جا سکتا ہے، کہ یونانی شہری کی زندگی اس بنا پر اخلاقی اعتبار سے بہتر نہ تھی کہ وہ اس قسم کے بار اور ایسی مجبوریوں سے بری تھی کیونکہ یہ صورت حال باقی بنی نوع انسان کی غیر ترقی یافتہ حالت سے متلازم تھی۔ جدید یا عیسائی قسم کی نیکی جو حق فوقیت رکھتی ہے وہ اس بار کی بدولت نہیں، جس کو وہ عاید کرتی ہے اور جو یونانیوں کے یہاں نہ تھا، بلکہ اس چیز کی بدولت ہے، جو اس بار کی موجودگی سے مترشح ہوتی ہے، یعنی عوام کی نئی روحانی فعلیت جو اپنے حقوق کو محسوس کرنے لگے ہیں، اور ان سے کام لینے میں اب عملاً آزاد ہیں، اور انسانی خیر سے متعلق دلچسپیوں کے حلقے کا وسیع ہو جانا جو ان حقوق و مطالبات کے جواب میں نیک اور با فضیلت اشخاص کے دلوں میں بیدار ہوتی ہیں۔ یہ امر کہ یہ بڑھی ہوئی فعلیت، یہ توسیع یافتہ دلچسپیاں نیک آدمیوں کے ارادی طور پر بہت سی معصوم لذتوں کے ترک کر دینے کا باعث ہوں، جن سے وہ، اگر یہ خلل انداز مطالبات اور دلچسپیاں نہ ہوتیں تو بہرہ مند ہوتے، اخلاقی، خیر کے حصول کے لحاظ سے غیر متعلق ہے محض ان معصوم لذتوں کے ترک کی بنا پر، وہ کچھ بدتر یا بہتر نہیں ہو جاتے۔ مگر واقعاً ترک لذات اس کامل ترقی تک پہنچنے کا ایک لازمی عارضہ معلوم

ص۳۲۶

ہوتا ہے، جس تک انسان میں پہنچنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور یہ انسانی روح کے اپنے کمال تک پہنچنے کے مطالبے کی تشفی ہے، جو ہمارے لیے خیر اصلی ہے، اور اس بنا پہ اس کو لبیک کہنا برترین فضیلت کا جزو ہے۔

۲۷۶ - اس میں شک نہیں کہ ہم ایسی صورت حال پر قیاس آرائی کر سکتے ہیں، جس میں بنی نوع انسان کی خدمت میں انتہائی انہماک کے باوجود بھی منہمک شخص کو لذت کا وسیع ترین تجربہ ہو، ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ انسانی روح کی تکمیل سے اس کی بے روک فعلیت مترشح ہوتی ہے جو لذت ہے، اس لیے اگرچہ اس قسم کی تکمیل کی طرف ترقی کی بعض منزلوں میں، بعض اشخاص کی لذت مختصر ہو جائے، مگر اس کا حصول بہر حال خالص لذت ہوتا ہے، یا ہم اپنے آپ کو یہ خیال کر کے تسلی دے سکتے ہیں کہ اگرچہ کسی شہری کے لیے خدمت خلق کے معنی اپنی لذت کی ایک بڑی قربانی کے ہوں، لیکن دوسروں کے لیے جن کو اس کی خدمت کا نفع تو حاصل ہوتا ہے، مگر جو اس خدمت میں حصے دار نہیں ہوتے، اتنی لذت حاصل ہو جاتی ہے کہ انجام کار مجموعی لذت میں ایک بڑا اضافہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اس قسم کے مفروضے پیش کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اس کے مخالف مفروضے بھی پیش کیے جاتے ہیں۔ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کس حق کی بنا پر ہم یہ فرض کرتے ہیں، کہ انسانی روح کی زیادہ ترقی یافتہ یا مکمل حالت وہ ہے، جس میں کم مکمل حالت کی نسبت زیادہ مجموعی لذت کا تجربہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خواہش کی ہر تشفی میں لذت ہوتی ہے، اور ہر بے روک فعلیت میں لذت ہوتی ہے۔ لہذا اس حد تک ایک شخص نے روح انسانی کی تکمیل کی خواہش کی ہے، اس حد تک اس کو اس شعور سے لذت ہوگی کہ میں اس کی تکمیل میں ممد ہوا ہوں۔ مگر اس لذت کا لذات کی اس مقدار سے بڑا ہونا لازمی نہیں، جن کو اسے روح انسانی کی تکمیل میں ممد ہونے کی خاطر ترک کرنا پڑا ہے۔ لیکن تدبیر عالم کے مطابق کم از کم یہ تو ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ روح انسانی کی تکمیل میں ایک ادنیٰ فطرت ہر وقت موجود رہے، جو ایسے میلانات پر مشتمل ہو، جو درحقیقت

ص ۳۲۷

کبھی غالب تو نہ ہوں، لیکن انسان کی اعلیٰ فطرت سے اس طرح سے متصادم ہوں کہ اس تصادم ہی سے اس کی اعلیٰ توانائیاں ظاہر ہو سکتی ہوں۔ اس حالت میں یہ ہو سکتا ہے، کہ انسانی تکمیل کی خواہش جو حقیقی خیر کی خواہش ہوتی ہے، اگرچہ اس خاص لذت کی چاشنی سے جیسے جیسے یہ اپنے مقصد کو حاصل کرتی جائے، زیادہ سے زیادہ بہرہ مند ہو، جو اس خواہش تشفی اور آزاد عمل کی بنا پر ہوتی ہے، مگر یہ انسانوں کو کامل ترین تشفی کی حالت میں بھی خالص التذاذ تک نہ لے جا سکے یا اسی حالت تک نہ لے جا سکے، جس میں وہ ممکنہ لذت کے ترک کے بڑے مطالبوں سے بری ہوں۔

۲۷۷- بہر حال مستقبل میں اس کی مقدر میں جو کچھ بھی ہو، مگر ممکنہ لذت کے نقصان میں جو ایسی خواہش کے غلبے کی بدولت ان اشخاص کو برداشت کرنا پڑتا ہے، جن پر یہ مسلط ہوتی ہے، اگر اس غلط نظریے سے قطع نظر کر لیں جس کی بنا پر ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ قوی ترین خواہش کی تشفی سے، موضوع کو ہمیشہ اس سے زیادہ لذت ہوتی ہے جتنی کہ بصورت دیگر ہوتی، کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ بلا شبہہ اگر کسی شخص میں نیکی یا بنی نوع کی محبت کی خواہش (یا اور جن الفاظ میں بھی ہم ایثار کی زندگی کی تحریک کو بیان کر سکیں) فی الحقیقت غالب محرک ہو، تو درحقیقت ان لذتوں سے لطف اندوز ہونا، خواہ وہ کتنی ہی معصوم ہوں، جو اس خواہش کی تشفی میں حایل ہوتی ہوں نا ممکن ہوگا۔ ان لذتوں کو وہ اسی لیے ترک کر دیتا ہے، مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ اگر غالب خواہش اور ہوتی اور وہ جی بھر کے معصوم لذتوں سے لطف اندوز ہو سکتا جن سے کہ اس خواہش نے اس کو باز رکھا ہے تو اس کو بہ حیثیت مجموعی زیادہ لذت نہ ہوئی ہوتی۔ تمام حالات و قراین پر منصفانہ نظر ڈالنے کے بعد تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں اس کو زیادہ لذت نصیب ہوئی ہوتی۔

ص۳۲۸

اب رہا یہ امر کہ ایسے شخص کی زندگی میں، اخوانی جوش کے طرز انداز عمل کی وجہ سے لذت کا جو نقصان ہوتا ہے، اس کی تلافی دوسروں کی لذت سے جن کو اس کے جوش سے نفس کشی میں شریک ہوئے بغیر فائدہ پہنچتا ہے،

ہوتی ہے یا نہیں، اور بھی زیادہ مشتبہ ہے۔ اگر ہماری فطرت ایسی ہوتی کہ ولی یا مصلح لوگوں کو مسرت بخش سکتا بغیر اس کے کہ ان کی طرف اپنی سیرت منتقل کرتا، اگر ہم ایسے شخص کی خدمات سے، بغیر اس کے کہ ان کی تعریف کریں، یا کسی حد تک اس جیسے بن جانے کے آرزومند ہوں، فائدہ اٹھاسکتے تو لذات کے عام مجموعے میں اس کی فعلیت کی بنا پر اضافہ اتنا مشتبہ نہ ہوتا، لیکن اگر اخوانی جوش رکھنے والے کی سیرت اور فعلیت، طبیعت اور حالات کی معمولی صورت میں خود جوش رکھنے والے کے لیے غیر معمولی طور پر لذت بخش نہیں ہے (اور ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں) اور اگر اس کا اثر دوسروں پر کم و بیش ہمیشہ ایسا پڑتا ہے کہ وہ اپنی معمولی لذت کی زندگی سے راضی نہیں رہتے تو کم از کم اس مفروضے کے حق میں معاملہ صاف نہیں ہے کہ ایسی سیرت اور فعلیت کا یہ اثر ہوتا ہے کہ اگر سب انسانوں کو شمار کر لیا جائے تو انسانی لذت کے مجموعے میں ایک اضافہ ہو جاتا ہے۔ جو شخص یہ دعوی کر سکے کہ جو زندگی صلیب پر ختم ہوئی تھی وہ اس سے زیادہ پُر لذت تھی، جتنی کہ مصلوب کے لیے بصورت دیگر ممکن تھی، مگر جس کو وہ اس عزم کی بنا پر اختیار نہ کر سکا جس کا یہ انجام ہوا، اور مصلوب خود اس بات کو پہلے سے دیکھتا تھا کہ وہ زمین پر امن نہیں، بلکہ تلوار لانے کے لیے آیا ہے، تو وہ شخص اپنی لذتی نظریے میں، یقیناً بہت ہی کھینچ تان کرتا ہے۔ اس مثال پر ایک عام اخلاقیاتی استدلال قایم کرنا تو جائز نہیں معلوم ہوتا، لیکن اس کو اپنے ذہنوں پر اس مسئلے کو واضح کرنے کے لیے خاص طرح سے استعمال کیا جا سکتا ہے، کہ آیا نفس کشی کی زندگی کے لیے کوئی لذتی تائید حاصل ہے، یا نہیں، اور یہاں ہمارے لیے یہی معلوم کرنا کافی ہے۔

۲۷۸۔ یہ ملحوظات ہمارے اس امر پر غور کرنے سے پیدا ہوئے ہیں کہ لذتوں کی جانب عملی روش جس کو ہم اپنے ضمیروں میں برترین فضیلت سے متعلق سمجھتے ہیں، یہ ہے کہ اس میں اس سے زیادہ لذتوں کو ترک کیا جاتا ہے، جتنا کہ فضیلت کے اس نصب العین میں تھا، جس کا یونانی فلاسفہ تخیل کرتے

ص ۳۱۱

تھے۔ اس امتیاز سے ہم جدید یا عیسائی نصب العین کی برتری کے مدعی ہیں، قطع نظر ان کوششوں کے جو یہ ثابت کرنے کے لیے کی جاتی ہیں کہ اس کے مطابق کردار سے آخر کار بنی نوع انسان کو مجموعی طور پر زیادہ لذت نصیب ہوتی ہے۔ ہمارے نزدیک اس قسم کی کوششوں کی کامیابی کم از کم نہایت ہی مشتبہ ہے۔ ہم زیادہ نفس کشی کرنے والے (یا لذت کے ترک کرنے والے) معیار فضیلت کو جو بلند کہتے ہیں، تو ان کی مدد کی وجہ سے نہیں کہتے، اور نہ یہ نظریہ کسی ایسے خیال پر مبنی ہے کہ نفضیلت تکلیف دہ ہونے کی وجہ سے اور بھی زیادہ فضیلت بن جاتی ہے۔ عیسائی معیار کو جو فوقیت ہم دیتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے براہ راست ان لوگوں میں جن سے یہ ظاہر ہوتی ہے، نوع انسان کے مکمل کرنے کے کام میں ایک وسیع تر حلقۂ دلچسپی اور نعلیت کا اظہار ہوتا ہے، اور بالواسطہ عوام سے (جن کے مطالبات سے اس کی تشریح ہوتی ہے) ان کی قوتوں کی ایک آزادی مترشح ہوتی ہے جو قدما کے یہاں مفقود تھی۔

۲۷۹ـــ متعلم کو یاد ہوگا، کہ اس نتیجے تک نیک نیتی کے ان مظاہر کا مقابلہ کرتے ہوئے پہنچے ہیں جس کو یونانی شجاعت اور عفت کے ناموں سے اپنے سامنے لایا کرتے تھے، اور یہ کہتے تھے، کہ ان کا خاص طور پر الم کی برداشت اور قابل قدر اشیاء کی لذتوں کے ترک کرنے سے تعلق ہے، مع رجحان نفس کشی کے، جس کو ہمارے ضمیر بہترین تسلیم کرتے ہیں۔ درحقیقت ان فضیلتوں کا یونانی تعقل بالکل درست ہے۔ ان کو اصلی صرف اس وقت خیال کیا جاتا ہے جب وہ خالص اور نیک ارادے پر مبنی ہوتی ہیں (جو نیک اور اچھے ہونے کا ارادہ ہوتا ہے، یعنی ایسا ارادہ جو کسی خارجی شے یا ایسی شے کی طرف مایل نہیں ہوتا۔ جس کی نسبت سے یہ ساکن و غیر متاثر ہوتا ہے۔ بلکہ خود اپنی تکمیل اور ایسی شے کے حصول کی طرف مایل ہوتا ہے، جو انسانی سیرت اور عمل میں شریف ترین ہے)۔ اس اعتبار سے وہ تصور جس کو کہ ہم اس کے سب سے پہلے واضع مدونین کے لحاظ سے فلاطونی یا ارسطاطالیسی تصور فضیلت کہہ سکتے ہیں قطعی ہے۔ یہ حقیقی خیر کہ تصور کے ارتقا میں ایک عظیم الشان

تغیر ہوتا ہے، اب یہ کسی طرح سے بھی عمل میں آئے، جو ذہن کی اس حالت سے، جس میں مسرت کا تصور کم و بیش اس سے الگ کیا جاتا ہے، جو انسان بذات خود ہوتا ہے، اس حالت کی طرف ہوتا ہے جس میں خیال کیا جاتا ہے کہ مسرت سیرت اور عمل سے بنتی ہے، اس کے نقایص اس معیار کے مقابلے میں جس کو کہ ہم اب تسلیم کرتے ہیں، اس وقت کی روح انسانی (یعنی انسانی معاشرہ کی روح) کے اکتساب کی حقیقی خامی کی بنا پر پیدا ہوئے تھے، اور جو معاشرۂ انسانی کی اس روح میں نہیں ہیں جس کے کہ ہم حصے دار ہیں۔

پہلے بتایا جا چکا ہے، کہ حقیقی خیر کا یا فضیلت کا ایسے ارادے کی حیثیت سے، جو عادۃً حقیقی خیر کے حصول کی جانب مایل ہو، صریح یا فکری نصب العین[1] صرف خیر کی عملی جد و جہد سے دستیاب ہو سکتا ہے، جو درحقیقت اسی روحانی مطالبہ سے پیدا ہوتی ہے، جس سے نصب العین پیدا ہوتا ہے، مگر یہ ابھی اس کی کسی نظری صورت سے شعوری طور پر منضبط نہیں ہوتی۔ اس جد و جہد سے زندگی کے معاہد و انتظامات، معاشری ضروریات اور توقعات، رسمی تحسین و مذمت کے طریقے عالم وجود میں آئے ہیں، ان پر تفکر و تدبر ہونے سے (اس کوشش میں کہ ان سے کوئی مشترک معنی نکال لیے جائیں، اور ان میں جو کچھ عارضی و اتفاقی ہے اس کو رد کر دیا جائے، اور صرف ضروری کو باقی رکھا جائے) خیر اور فضیلت کا ایسا واضح نصب العین بنا ہے، جیسا کہ ہم یونانی فلاسفہ کے یہاں پاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص درحقیقت ان کے معیار فضیلت کے مطابق زندگی بسر کرتا۔ تو اس میں شک نہیں کہ وہ اس سے بہتر زندگی بسر کرتا جتنا کہ واقعاً کوئی شخص کرتا تھا، کیونکہ وہ استقلال کے ساتھ، اور ایک ایسے اصول پر، جس سے کہ وہ واقف تھا، ایک ایسی راہِ کردار پر چلتا جس پر حقیقت یہ ہے کہ، بہترین آدمی بھی ارادے یا فیصلے کے نقص کی وجہ سے صرف بہ و تفات ہی چلتے تھے۔ لیکن اپنے متعین تعقل یا نصب العین کی تفصیل میں،

---

[1] یعنی ایسا نصب العین جس پر وہ اشخاص غور و فکر کر چکے ہیں جو اس سے متاثر ہوتے ہیں

اور اس کی بنا پر اس قسم کے طرز عمل کا تعقل قایم کر لیا ہے جس سے کہ بافضیلت ارادے کا اظہار ہونے والا تھا، وہ انسانی معاشرے کی واقعی صورت حال سے لازمی طور پر محدود تھے انسانی برادری ان کے لیے کوئی معنی نہ رکھتی تھی۔ وہ ان مطالبات کا کافی تصور نہ رکھتے تھے، جن کے مطابق ارادۂ نیک کو عمل کرنا چاہیے۔ زندگی کے معاہدو انتظامات معاشری ضروریات وغیرہ میں، جن کا ابھی ذکر ہوا تھا، نئے تجربے کا ایک بڑا حلقہ عالم وجود میں آیا ہے، جو ان کے لیے نہ تھا۔ معاشرۂ انسانی کی روحوں نے اپنی استعدادوں کا نئے طور پر تحقق کیا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ بڑی حد تک وہ باتیں حاصل کر سکتا ہے، جو فلاسفہ یونان کے کبھی خواب میں بھی نہ آئی تھیں کیونکہ یہ ایسا کر چکا ہے۔

۲۸۰ — لہذا نصب العین میں ایک تغیر پیدا ہوا ہے، کہ اس کا کامل تحقق کیا ہوگا، اور اسی وجہ سے اس تصور میں ایک تبدیلی پیدا ہوئی ہے، کہ اس تحقق میں ہاتھ بٹانے کے لیے فرد سے کیا چاہا جاتا ہے۔ خصوصیت کیساتھ یہ تصور قایم کیا گیا ہے، کہ اگر ممکن ہو، تو تمام انسانوں کو مساوی افراد کے معاشرے میں، داخل کیا جائے، اور فی الحقیقت اس کے تحقق میں بہت کچھ کیا جا چکا ہے۔ عالم عیسوی کے ان شہریوں کے لیے جن پر عالم عیسوی کا تصور غلبہ حاصل کر چکا ہے اس قسم کا معاشرہ فی الحقیقت موجود ہے۔ ان کے لیے (انکے دلی اعتقاد کے مطابق اگرچہ ان کے عمل کے مطابق نہ بھی ہو) نوع انسان ایک معاشرہ ہے، جس کے افراد ایک دوسرے پر محض انسان ہونے کی حیثیت سے باہمی حقوق رکھتے ہیں، اور معاشی وحدت کا یہ تصور اس حد تک معرض عمل میں آ چکا ہے، کہ زمانہ حال کی مملکت قدیم مملکت کے خلاف قانون کے سامنے ان سب اشخاص کی مساوات کی ضامن ہوتی ہے، جو اس کے حلقۂ اقتدار میں رہتے ہیں، اور کم از کم نظری طور پر باہر والوں کو بھی بے حق نہیں سمجھتے، اس طرح سے جب ہم بہترین خیر کی صوری تعریف سے کہ یہ روح انسانی کی قوتوں کا تحقق ہے، یا انسان کی تکمیل ہے، جو ہمارے لیے بھی اتنی ہی صحیح ہے جتنی کہ ارسطو کے لیے تھی، اس کی تفصیلی تشریح پر آتے ہیں، جس سے افراد کو اپنے اعمال میں رہنمائی

مل سکتی ہے، تو وہ خاص احکام جو ہم کو اس سے ملتے ہیں، بہت سے اعتبارات میں اس سے مختلف ہیں، جن کا ارسطو خیال کر سکتا تھا۔ اس کی طرح سے ہمارے لیے بھی برترین ضمیر فرد کے لیے یہ ہے کہ وہ اچھا بنے، اور اچھا بننے کے معنی یہ ہیں کہ کسی نہ کسی طرح سے بے غرضی کے ساتھ یا محض اسی کی خاطر انسان کی تکمیل میں حصہ لے۔ لیکن جب ہم اپنے آپ سے دریافت کرتے ہیں، کہ ہم کو کس طرح سے حصہ لینا چاہیے، یا بافضیلت زندگی کی وہ خاص صورتیں کونسی ہیں، جن کی ہم کو آرزو کرنی چاہیے تو ہمارے جواب کا تعین اپنے اوپر دوسرے آدمیوں کے مطالبات کے ایسے شعور سے ہوتا ہے، جن کا پورا کرنا (جیساکہ اب ہم دیکھتے ہیں) روح انسانی کی تکمیل کے لیے ضروری ہے، لیکن جو یونانی فلاسفہ کے زمانے میں، تسلیم نہ کئے جاتے تھے اور معاشرے کی اس وقت کی حالت میں یونانی فلاسفہ تسلیم نہ کر سکتے تھے۔ اس قسم کے مطالبات کا شعور وہ چیز ہے، جو اس میں جس کا کہ ہمارے ضمیر ہم سے طالب ہوتے ہیں، یا ہمارے معیارات فضیلت میں اور ان ضروریات اور معیارات میں جن کو یونانی اخلاقیات پیش کرتی تھی، حقیقی فرق پیدا کرتی ہے۔

صلہ ۲۴۳

۲۸۱۔ لیکن یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ وہ معاشی ترقی جس نے انسانی برادری کے تصور کو ہمارے ضمیروں پر اس قدر قابو دیدیا ہے، جو اس کو یونانیوں پر نہیں ہو سکتا تھا، ناممکن ہوتی، اگر خیر اور اچھائی کا وہ تصور عمل نہ کرتا، جس کو صوری طور پر پہلے پہل فلاسفۂ یونان نے بیان کیا تھا۔ اس سے ایک ایسی شے سے دلچسپی مترشح ہوتی ہے، جو صحیح معنیٰ میں تمام انسانوں کے لیے مشترک ہے، یعنی اس معنیٰ میں اس کے حصول میں، ایک شخص اور دوسرے شخص کے درمیان کوئی مقابلہ نہیں ہو سکتا، اور صرف وہ دلچسپی جو اس شرط کو پورا کرتی ہے کسی نہ کسی صورت میں انسان کی تکمیل یا روح انسانی کی قوتوں کے تحقق سے دلچسپی ہوتی ہے۔ لیکن یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ معاشری اتحاد کے قایم رکھنے اور پھیلانے میں محض یہی دلچسپی کارفرما تھی، یا اور کوئی دلچسپی نہ تھی۔ مثلاً یہ ظاہر ہے کہ تجارت نے انسانوں کو یکجا رکھنے میں، بہت بڑا کام انجام دیا ہے، اور تجارت اس دلچسپی سے جس کا کہ ابھی بیان ہوا ہے، علیحدہ

دوسری دلچسپیوں کا نتیجہ ہے، پھر فتح کی قوت نے مثلاً جو صدیوں کے لیے بحر روم کے ساحلوں پر رومی سلطنت کے قیام کا موجب ہوئی، انسانوں کے مختلف گروہوں کے درمیان اجنبیت کے حدود توڑنے میں بہت بڑا کام انجام دیا اور فتح عموماً خود غرضانہ جذبات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن بجائے خود تجارت اور فتح سیاسی اتحاد کے وسیع کرنے، اس حلقے کو وسعت دینے، جس کے اندر ایک آدمی دوسرے آدمی کی مطالبات کو تسلیم کرتا ہے اور انسانوں کو انسانی برادری کے تصور سے آشنا کرنے میں مفید نہ ہوتی۔ اس کے لیے ایک اور دلچسپی کارفرما ہونی چاہیے، جو تجارت اور فتح کے فوری نتایج سے ان مقاصد میں کام لے، جو تاجر یا فاتح کے پیش نظر نہیں ہوتے، یعنی نیک بننے اور نیکی کرنے کی دلچسپی۔ اس کے علاوہ اور اغراض ممکن ہیں کہ انسانوں کو کچھ دیر کے لیے بعض مقاصد پر جمع کر دیں، لیکن چونکہ یہ ایسی چیزوں کے لیے ہوتی ہیں، جن کی ہر شخص محض اپنے لیے خواہش کرتا ہے، اور دوسرے کے لیے نہیں کرتا (یعنی ایسے مقاصد جو درحقیقت مشترکہ طور پر حاصل نہیں ہو سکتے) اس لیے وہ اس وقت بھی جب کہ وہ بظاہر عارضی طور پر متحد معلوم ہوتے ہیں، دراصل علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں، اور روحانی تفریق جلد یا بدیر اپنے آپ کو ظاہر کر کے رہتی ہے۔

۲۸۲۔ بلاشبہ بعض اوقات یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ خواہشیں جن کا مقصود ہر شخص کی اپنی لذت ہوتی ہے، رفتہ رفتہ دعاوی میں، ایک عام ہمنوائی اور تطابق پیدا کر سکتی ہیں۔ جیسے جیسے یہ دریافت ہوتا ہے کہ وہ وسایل جن سے ہر ایک شخص کو اپنے لیے زیادہ سے زیادہ لذت دستیاب ہو سکتی ہے، وہی وسایل ہیں جو اور تمام اشخاص کے لیے بھی زیادہ سے زیادہ لذت کا موجب ہوتے ہیں۔ اس نظریے کے قبول کر لینے کا باعث غالباً دو تصوروں کا یکجا ہو جانا ہے، ایک تصور تو یہ ہے، کہ آخر کار بہ حیثیت مجموعی لذت کی بڑی سی مقدار فرد کو اس نظام حیات و معاشرے سے ہو سکتی ہے، جو انجام کار معاشرے کے ہر دوسرے فرد کے لیے لذت بخش ہوتا ہے، دوسرا تصور یہ ہے کہ ایک شخص کی خواہش لذت بہ حیثیت مجموعی کل معاشرے کی خواہش لذت

صـ ۳۳۳

ہوتی ہے، یا ہو سکتی ہے، اور اس خواہش لذت اور کسی خاص لذت میں فرق ہوتا ہے، ان دونوں تصوروں کو یکجا کر کے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں، کہ انسان چونکہ لذت کے علاوہ کوئی اور محرک نہیں رکھتے، ممکن ہے کافی تجربے کے بعد ان کی علحدہ علحدہ خواہشیں ہر ایک کو ایسے عمل کی طرف اس طرح سے لے جائیں کہ باقی سب کو بھی زیادہ سے زیادہ لذت نصیب ہو جائے۔

لیکن ان تصوروں میں سے پہلا تو اپنے اندر خاصی معقولیت رکھتا ہے، مگر دوسرا یقیناً غلط ہے۔ لذت کی خواہش سے متہیج ہونا کسی خاص لذت کی خواہش سے متہیج ہونے کے مرادف ہے، جس سے وہ شخص خود لطف اندوز ہو۔ کوئی دو یا دو سے زیادہ اشخاص جن کی خواہشیں صرف اس قسم کی ہوں، درحقیقت کسی مشترک شے کی خواہش نہیں کر سکتے۔ معاشرے کے موجودہ معاہد میں، ایک شخص کی خواہش لذت، بلاشبہہ ایسی راہ عمل کی طرف لی جا سکتی ہے، جو اتفاقاً کسی دوسرے کے لیے بھی باعث لذت ہو جائے۔ جیسے تجارت میں ا کی خواہش لذت اس طرح سے پوری ہوتی ہے، کہ اس کے قبضے میں ایک چیز آ جائے، جس کے لیے وہ ب کو ایسی قیمت ادا کرتا ہے جو ب کو کسی ایسی لذت کے حاصل کرنے کے قابل بنا دیتی ہے، جس کی اس کو خواہش ہوتی ہے۔ لیکن اس حالت میں بھی صرف یہی واضح نہیں ہے، کہ ا اور ب کی لذت کی خواہشیں ایک مشترک شے پر مایل نہیں ہیں، بلکہ یہ بھی واضح ہے کہ اگر ان کو ان کے قدرتی راستے پر چھوڑ دیا جاتا، تو وہ تصادم کا باعث ہو جاتیں۔ ا ایک ایسی لذت کی خواہش کرتا ہے، جو اس کو ب کی چیز کے خریدنے سے حاصل ہوتی ہے، لیکن وہ یہ نہیں چاہتا کہ ادائی قیمت سے دوسری لذتوں کے وسایل کو نقصان پہنچائے۔ وہ قیمت صرف اس وجہ سے ادا کرتا ہے، اور اس طرح سے اپنی خواہش لذت کو ب کی خواہش لذت کے مطابق کر لیتا ہے کہ موجودہ معاشری نظام میں وہ اس چیز کو کسی دوسرے طریقے پر حاصل نہیں کر سکتا۔ مختصر یہ ہے، کہ مختلف اشخاص کی خواہشیں، جس حد تک کسی لذت کی طرف مایل ہوتی ہیں، بجائے خود ایک شخص اور دوسرے شخص کے مابین تصادم کے میلانات ہوتی ہیں۔ بہت سی

ص۲۴

صورتوں میں معاشرے کے عمل کی وجہ سے ان کے مابین سمجھوتے کے وسایل قایم ہو گئے ہیں، مثلاً خرید و فروخت، مگر ایسی صورتیں جن میں سمجھوتے کے ذرایع نہیں ہیں، اور جن میں ا اس وقت تک اپنی خواہش لذت پوری نہیں کر سکتا جبتک کہ وہ ب کو اس کی خواہش پورا کرنے کے موقع سے محروم نہ کرے، اکثر واقع ہوتی رہتی ہیں، جس سے کافی طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر خواہش لذت کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاے، تو اس کا فطری میلان کیا ہے[1]

---

[1] کانٹ اس مقالے پر Werke, ed. Rosen Krany, VIII, P. 138 غور کرتے ہوے کہ اخلاقی ہمنوائی ہر شخص کے اپنی زیادہ سے زیادہ لذت کی خواہش کرنے سے پیدا ہو سکتی ہے، اس عہد سے مثال دیتا ہے، جو شاہ فرینسس نے شہنشاہ چارلس سے کیا تھا۔ جو کچھ میرے بھائی چارلس کی خواہش ہو گی، وہی میری بھی ہو گی۔ مگر کانٹ کو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ مثال یہاں منطبق نہیں ہوتی، کیونکہ چارلس اور فرینسس دونوں پورے میلان کی ریاست پر ایک ہی وقت میں قابض نہیں ہو سکتے تھے، مگر اچھا ضبط رکھنے والے اذہان کی لذتیں ایسی ہوتی ہیں، کہ ہر شخص اپنی خواہش پوری کر سکتا ہے۔ بغیر اس کے کہ دوسروں کی خواہش میں مخل ہو، لیکن غور کرنے پر یہ ظاہر ہو گا کہ مختلف اشخاص کی لذت کی خواہشوں میں مطابقت پیدا کرنے کا یہ امکان (جیسا کہ خرید و فروخت میں ہے) قابو رکھنے والے عوامل پر مبنی ہے، جو خود لذت کی خواہشوں کا نتیجہ نہیں ہیں، اور ان خواہشوں سے تصادم پیدا کرنے والے میلان کی نسبت، اگر ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے، کانٹ کا خیال بڑی حد تک صحیح ہے۔ بلا شبہہ معاشری لذتیں بھی ہوتی ہیں، ایسی لذتیں جو اس اعتبار سے تو اور سب لذتوں کے مانند ہوتی ہیں، کہ ان کی ہر شخص اپنے لیے خواہش کرتا ہے، مگر جن سے التذاذ صرف مل کر حاصل ہو سکتا ہے، اور جو آدمیوں کو یکجا کر دیتی ہیں۔ لیکن اگرچہ ایسی لذتوں کی خواہشیں انسانوں کو عارضی طور پر مجتمع کر سکتی ہیں، مگر خود اجتماع ممکن ہے کہ دوسرے اشخاص سے متصادم کر دے، جو بھی مقصد کے لیے مجتمع ہوئے ہوں اور اس کے ٹوٹنے کا ہمیشہ خدشہ لگا رہیگا، کیونکہ جیسے ہی مجتمع اشخاص میں دوسری قسم کی خواہشیں پیدا ہوں گی، وہ منتشر ہو جائیں گے۔ ایسی لذتیں بھی ہیں جیسے ہوا اور دھوپ سے لطف اندوز ہونا، جن کے ذرایع پر قبضہ نہیں جمایا جا سکتا، اور اس بنا پر سادہ ترین زندگی کی حالت میں ان کی خواہش تصادم کا باعث نہیں ہو سکتی

ص ۳۲۵

۲۸۲ — پس اگر ہم کسی ایسی دلچسپی کو دریافت کر رہے ہیں، جو ہمیشہ وسیع ہونے والے معاشری اتحاد کی توجیہ کے لیے کافی ہو، جس میں وفادار شہری سب کے مطالبات کو اس کا پیمانہ تسلیم کرے، جو وہ اپنے لیے طلب کر سکتا ہے، تو ہم اس کو خواہش لذت یا ان خاص جذبات میں نہیں پا سکتے، جیسے کہ اولوالعزمی ہے، جن کا مقصود غلطی سے لذت سمجھ لیا گیا ہے، مگر جو خواہش لذت سے اس حد تک مشابہ ہوتے ہیں، کہ یہ جذبے کے زیر اثر شخص میں، کسی نجی شے کی طرف مایل ہوتے ہیں۔ اگر ایسا قوی معاشری اقتدار ہو، جو فرد سے اپنی غایات کے حصول میں عام سہولت کا احترام کرا سکے، اور وہ ایسا کرنا بھی چاہے، تو خواہش لذت، نفرت الم، اور مختلف انانی لذات اپنے آپ کو اس کی ضروریات کے مطابق بنا سکتے ہیں، بلکہ ان سے اس کے لیے کام لیا جا سکتا ہے۔ مگر وہ اس قسم کے اقتدار کا مبدا نہیں بن سکتے، اس کی اصل صرف ایسی دلچسپی ہو سکتی ہے، جس کا مقصود عام خیر ہو۔ اور یہ خیر ایسی ہے کہ جس کی کوشش میں ایک شخص اور دوسرے شخص کے مابین کوئی مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ اور اگر کوئی شخص اس کے حصول کی کوشش کرے، تو وہ دوسروں کی اور اپنی خدمت انجام دیتا ہے، اس قسم کی خیر کے حصول کے لیے بہت ہی مختلف صورتوں میں کوشش کی جا سکتی ہے، اور ایسے اشخاص کر سکتے ہیں، جن کو ممکن ہے کہ اپنے مشاغل کے اتحاد کا احساس بھی نہ ہو صنّاع یا مصنّف جو اپنے کام کو، قطع نظر اپنی شہرت کے، بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرتا ہے، اس مشغلے میں مصروف ہوتا ہے۔ ایک باپ جو اپنی اولاد کی تعلیم میں منہمک ہوتا ہے، وہ اسی مقصد کے لیے عامل ہوتا ہے، ایک شہری جو اپنی مملکت کی خدمت میں جان کھپاتا ہے، اسی مقصد کو پورا کرتا ہے۔ غالباً کوئی شخص اس پر عمل کرنے کے طریقے کا احصا نہیں کر سکتا، کیونکہ سب سے ابتدائی قسم کے قبایلی یا مدنی معاشرے کے قایم کرنے کے لیے بھی اس پر عمل ہوا ہوگا۔ اگر ہم کو کوئی ایسی ترکیب مل سکتی

ص ۳۲۶

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :۔ لیکن دوسری حالتوں میں ایسی لذتوں سے لطف اندوز ہونے کے مواقع (اگرچہ ان کے ذرایع نہ سہی) مقابلے کا باعث ہو سکتے ہیں، اور ایسی حالت میں ان کی خواہش بھی تصادم کا میلان بن جائے گی۔

ہے جو اس کی تمام صورتوں پر منطبق ہو سکے، تو یہ "انسانی روح کی استعدادوں کا تحقق" یا "انسان کی تکمیل ہو سکتی ہے"، کیونکہ یہی مقصد کے ظاہر کرنے کے لیے سب سے زیادہ مناسب ہے۔ اکثر اشخاص کے لیے جو کسی خیر کے حصول میں مصروف ہوں ممکن ہے کہ یہ ترکیب بے معنی ہو۔ لیکن اس کے باوجود یہ اس قسم کے تحقق کا اسی قدر ایک حصہ ہے، اور اس کے لیے اسی قدر ممد ہے کہ ان کا مقصود عمل ان کے لیے دلچسپی رکھتا ہے اور اسی وجہ سے اس کی یہ خصوصیت بیان کی گئی ہے کہ یہ ایسے مقصد کے لیے ہوتا ہے، جس میں ایک شخص اور دوسرے شخص کے مابین کوئی مقابلہ نہیں ہو سکتا، اور جس پر عمل کرنا عام طور پر مفید ہوتا ہے۔

۲۸۴۔ اس قسم کی خیر کے لیے بلاشبہہ اس وقت سے قرنوں پہلے سے عمل ہو رہا ہے، جب سے یونانیوں نے اس پر غور و فکر کرنا شروع کیا اور اس کی تعریف کرنے کی کوشش کی۔ اس کا ثبوت خود وہ جماعتیں تھیں، جن میں فلاسفہ گزرے ہیں، اور اس کے متعلق وہ صرف یہ دعویٰ کرتے تھے کہ ہم اس کا صحیح تصور بیان کرتے ہیں۔ لیکن ان لوگوں کا ایک ایسی خیر سے جو اپنی داخلی فطرت کے اعتبار سے عام، یا سب آدمیوں کے لیے مشترک ہو، آمادۂ عمل ہونا (یعنی اس کے لیے روحانی کوشش کرنا) ایک بات ہے، اور عمومیت کے ساتھ اس کا تصور ایک علیحدہ بات ہے۔ انسان کی معاشرتی تاریخ میں فلاسفہ کی تعلیم کو جو اس قدر عملی اہمیت حاصل ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس نے انسانوں کی عام خیر کا ایسا تصور قایم کرنے میں مدد کی ہے۔ یونانی شہری جو اپنی مملکت کی وفاداری کے ساتھ خدمت کرتا تھا یا صداقت کے محض اس کی خاطر جاننے کی کوشش کرتا تھا، وہ اپنے لیے کسی نجی خیر کے حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتا تھا، بلکہ ایسی خیر کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا، جو اپنی فطرت کے اعتبار سے عام تھی۔ لیکن اس کے باوجود اس کو اس امر کا کوئی تصور نہ تھا کہ اس کے مقاصد زندگی اور غلاموں اور وحشیوں کے مقاصد زندگی ایک ہی ہیں۔ خود فلاسفہ نے اس سے یہ نہ کہا ہوتا کہ اس قسم کی عینیت ہے (گرد و پیش کی زندگی کے حالات سے ان کی نظر اس درجہ محدود ہو گئی تھی) لیکن جب انھوں نے اس کو یہ بتایا کہ اس کی زندگی

حد ۳۲

کا مقصد کہ وہ ایک انسان کی حیثیت سے اپنے وظیفۂ زندگی کو پوری طرح سے انجام دے، یا ایسی خیر کہ حصول میں اعانت کرے جو روح کی استعدادوں کے تحقق پر مشتمل ہے، تو وہ اس کی رہبری ایک مقصد کی طرف کر رہے تھے جس میں وہ سب انسانوں کے ساتھ نہ بلکہ تھا، بغیر مقابلے کے امکان کے، بغیر یونانی اور وحشی آزاد و غلام کے امتیاز کے۔ اس طرح سے ان کی تعلیم اپنی فطرت کے اعتبار سے ایسی تھی کہ اس سے ایک ایسا نتیجہ پیدا ہوا جس کا خود ان کو بھی خیال نہ تھا، اور جو خود ان کی تعلیم کی عملی خامیوں کے پورا کرنے پر مایل تھا

۲۸۵ — یہاں پر اس پیچیدہ اور غالباً ناقابل جواب سوال کا چھیڑنا مفید نہ ہوگا، کہ مختلف شخصی اثرات نے انسانی برادری کے تصور کو تسلیم کرانے اور معاشرے کی تنظیم کو کسی حد تک عملی جامہ پہنانے میں کتنا حصہ لیا ہے۔ ہم یونانی فلاسفہ کی طرف سے عیسائی کلیسا کے بانیوں کے خلاف یا عیسائی کلیسا کے بانیوں کی طرف سے یونانی فلاسفہ کے خلاف یہ مقدمہ لڑنے کے لیے تیار نہیں۔ صرف اس قدر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ معاشرہ جس کے ہم شعوری طور پر ارکان ہیں، (ایسا معاشرہ جس کی بنیاد اس پر ہے کہ ہر فرد نے اپنے آپ کو دوسروں کے معقول مطالبات کے تابع کر لیا ہے اور بالقوہ طور پر وہ سب پر حاوی ہے) عالم وجود میں نہیں آسکتا تھا، بجز اس کے:۔ (۱) کہ انسانوں میں ایسی خواہش عمل کرتی ہے جس کا مقصود اپنی فطرت کے اعتبار سے سب کے لیے مشترک ہے۔ (۲) انسانوں کے ذہنوں میں اس مقصود کے کافی مکمل اور واضح تصور کے پیدا ہونے سے جس کی وجہ سے وہ یہ سمجھنے سے باز رہے کہ یہ ایک جماعت کے لیے ہے اور دوسروں کے لیے نہیں ہے۔ جہاں تک ہم جانتے ہیں اس قسم کا تصور پہلی مرتبہ متبعین سقراط نے قایم اور بیان کیا تھا۔ کم از کم جدید عالم عیسوی کے ان مقدمات میں جن کا کہ پتا لگایا جا سکتا ہے، ناگزیر تعصب نے جو ان کے گرد و پیش کی معاشری حالت سے پیدا ہوا تھا، انھیں اپنے تصور کے معاشری نتایج کے اخذ کرنے سے باز رکھا۔ لیکن یہ تصور کہ انسان کا مکمل بنانا جس کے لیے خیر ہے، اور ارادے کی ایسی عادت جو اس کام کی طرف ہر شخص کی خیر کی حیثیت سے مایل ہو، بعض ذہنوں میں قطعی طور پر قایم ہو چکی تھی، اور

۳۸۵

اور اسے اپنا قدرتی ثمر لانے کے لیے صرف موقع کی ضرورت تھی۔ جب بحیرۂ روم کے اطراف میں رومی سلطنت کے قایم ہونے سے، یا اور کسی وجہ سے ایسے معاشرے کی ابتدا کے لیے جس کا مقصد عمومیت ہو، خارجی شرایط پوری ہو گئیں، جب ایک ایسا شخص ظاہر ہو گیا، جس نے انسانوں میں خدا کی سلطنت کے قایم کرنے کا ذمہ لے لیا، اور یہ اعلان کیا کہ دل کی پاکی ہی، اس کی سلطنت کی رکنیت کے لیے واحد شرط ہے، اور جو اپنے حواریوں میں اپنی دائمی روحانی موجودگی کا عقیدہ پیدا کر سکا تو فلسفی کے کام کی قدر و قیمت کے ظاہر ہونے کا وقت آگیا۔

انھوں نے انسانوں کے لیے، اچھے ہونے کا ایک متعین اور اصولاً صحیح تصور مہیا کر دیا تھا۔ ایسا تصور جس میں ان شرایط کے علاوہ اور کوئی شرط نہ تھی، جو انسان میں بہ حیثیت انسان کے پائی جاتی ہے نسل، ذات یا ذہنی مواہب کی کوئی شرط نہ تھی۔ جب قوموں اور ذات پات کی پرانی حدود ٹوٹی جا رہی تھیں، جب ایک نیا معاشرہ جو تصور اور مقصد میں، محیط کل تھا، اپنے آپ کو مشترک مشغلہ کی بنیاد قایم کر رہا تھا کہ اتنے مکمل بنو، جتنا آسمان میں تمھارا باپ مکمل ہے، تو نیک زندگی کے طریقوں کے متعلق جس میں وہ مشغلہ پورا ہونے والا تھا، ایسے تعقلات کی ضرورت تھی، جو متعین ہونے کے ساتھ قومی یا رسمی حدود سے بری ہوں، ان کے بغیر عام معاشرہ ایک تصور اور آرزو رہ گیا ہوتا، کیونکہ کوئی ایسا عقلی واسطہ نہ ہوتا، جس کے ذریعے سے، اس کے ارکان عام مقصد کی ترقی کے لیے باہم تبادلۂ خیالات اور تعاون کر سکتے۔ یونانی فلسفے، یا اخلاق پر اس قسم کا عام غور و فکر ہونے کی بدولت جس کا یونانی فلسفہ نمایندہ تھا، ایسے تصورات معرض وجود میں آئے۔ ان کی بدولت انسان اچھائی کے ایک عام مفہوم تک پہنچ سکے، جس کو خدا کی بادشاہت کے شہری ہونے کی حیثیت سے اپنے میں، اور دوسروں میں ترقی دینا ان کا مشترکہ مقصد تھا۔ مکمل زندگی کی کوشش میں سب کا سب پر مدد کا حق رکھنا اس طرح سے ایسی زبان میں بیان کیا جا سکتا تھا، جنھوں نے یونانی، رومی دنیا کی تہذیب کو اپنے میں جذب کیا تھا۔ ان کے لیے ایسے معاشرے کی شعوری رکنیت جو اس حق کے تسلیم کر لینے پر مبنی تھی، ایک متعین امکان بن گیا۔ اور جیسے جیسے

صفحہ ۲۳۹

امکان کا تحقق ہوا (اور ایسے معاشرے کی شعوری رکنیت ایک مسلمہ روحانی واقعہ تھی) انسان کو بہت سے ایسے طرائق کا علم ہوا، جن کا فلاسفہ نے خیال تک نہ کیا تھا، جن میں شجاعت، عفت اور عدالت کا عمل ہوتا تھا، اور جن کے تسلیم کرنے کا یہ نتیجہ ہوا کہ باوجود اس کے کہ ان فضایل کا اصول وہی رہا، جو کہ فلاسفہ نے سمجھا تھا، مگر وہ حلقہ عمل جو ان کے مطابق یا نفضیلت ہونے سے مترشح ہوتا تھا (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) بہت زیادہ وسیع ہو گیا۔

۲۸۶-یہاں پر ان نقاط کو یاد دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے، جن کی جانب ہماری تحقیق بعد کی منزلوں میں مایل رہی ہے۔ ہمارا نظریہ یہ ہے کہ اخلاق کی ترقی انسان میں، ایک سچے یا مطلق تصور خیر کے عمل پر مبنی ہے، جو روح انسانی کی استعدادوں کے کامل تحقق پر مشتمل ہے۔ لیکن ہمارے نظریے کے مطابق انسان میں یہ تصور ابتداءً ایک ایسے مطالبے کی حیثیت سے عمل کرتا ہے، جو اپنے مقصود کی پوری ماہیت سے بے خبر ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ مطالبہ شروع ہی سے لذت کی خواہش ہوتا ہے۔ یہ کم از کم کسی ایسی مسرت کا مطالبہ ہوتا ہے جو اس فرد جو کہ اس کی خواہش کر رہا ہے، اور دیگر افراد میں مشترک ہوگی اور صرف اسی حیثیت سے یہ خاندان قبیلہ اور مملکت کے معاہد کا باعث ہوتی ہے، جو فرد کے اخلاق کو اور بھی زیادہ متعین کرتے ہیں۔ جس غایت کی طرف یہ مطالبہ مایل ہوتا ہے، اس کے نسبتاً صحیح تر تصورات دو اثروں کے تحت قایم کئے گئے ہیں جو مجرد خیال کی خاطر تو علیحدہ علیحدہ کئے جا سکتے ہیں، مگر حقیقتاً نہیں۔ ان میں سے ایک مناسب حالات کے تحت مذکورہ معاہد کی قدرتی ترقی ہے جن کا یہ مطالبہ باعث ہوتا ہے۔ دوسرا ان معاہد اور ان مشہور عادات عمل پر تدبر ہے، جو ان کے قیام میں اور ان کے نتیجے کے طور پر قایم ہوتی ہیں۔ ان اثرات کے تحت ایسے عمل کے ذریعے سے جس کا خاکا کھینچنے کی ہم نے کوشش کی ہے، ایک طرف تو ان اشخاص کے حلقے کا ہمیشہ وسیع ہونے والا تصور پیدا ہوا ہے، جن کے مابین عام خیر عام ہوتی ہے، (صفحہ ۴۰۴) دوسری طرف خود عام خیر کی نوعیت کا تصور قایم ہوا ہے، جو اس کے ایک ایسے عام معاشرے کے مقصود ہونے کے مناسب ہے،

جو کل نوع انسان پر حاوی ہے۔ خیر کا تعقل زیادہ وضاحت کے ساتھ کیا گیا ہے، مگر ایسی شے کی حیثیت سے نہیں جس کو ایک شخص یا ایک جماعت حاصل کر سکے یا بہرہ مند ہو سکے اور باقی محروم رہ جائیں۔ بلکہ روحانی فعلیت کے طور پر کیا گیا ہے، جس میں سب شریک ہو سکتے" ہیں، اور جس میں اگر روح انسانی کی استعدادوں کا کامل تحقق ہو جائے تو سب کی شرکت لازم ہے۔ اور افراد میں فکر کی ترقی جس کی وجہ سے خیر کا تعقل مادی پابندیوں سے آزاد ہوتا ہے، معاشری اتحاد کی ترقی کے ساتھ ساتھ جاری رہی ہے، جس نے انسانوں کے لیے مشترکہ خیر کی تلاش میں آزادی اور امداد کے، سب کے، سب پر مطالبے کا تحقق کرنا عملی طور پر ممکن بنا دیا ہے۔ مثلاً نصب العین فضیلت جس کو ہمارے ضمیر تسلیم کرتے ہیں، سیرت اور زندگی کے انسان کی تکمیل کی خاطر تج دینے کے مرادف ہو گیا ہے، اب فرد کے حالات اور اس کا رجحان طبع جس طرف بھی لیے جائے۔ اور خود انسان کی تکمیل کا تصور ایک خارجی غایت کی حیثیت سے نہیں کیا گیا ہے جو اچھائی سے حاصل ہو سکے، بلکہ اس کو تمام اشخاص کی اپنے کو مصروف کر دینے والی زندگی کی فعلیت پر مشتمل قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح سے مکمل ہو کر معاشرہ کیسا ہوگا اس کا کسی قطعی صورت میں تصور کرنا مشکل ہے۔ اس لیے ہم اپنے مقصود عمل کو بیان کرتے ہیں جس کے ہمارے ضمیر طالب ہیں کہ یہ بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہے، اور جب تک ہم اپنے آپ کو تحلیل سے پریشان کریں اس قسم کا بیان عملی اغراض کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ لیکن ہمارا نظریہ ضمیر کے حقیقی مطالبے کے لیے غلط ہو جاتا ہے اگر یہ اس مسرت کی اس کے علاوہ کوئی اور تعبیر کرے، کہ یہ بڑی سے بڑی تعداد کے ایسے ارادے کے بے روک عمل پر شامل اور اس کے تابع ہے، جو اصولاً وہی ہے جو ضمیر فرد کو اپنا مقصود بنانے کی دعوت دیتا ہے۔

۲۸۷ — لیکن جیسے ہی اخلاقی سعی کی غایت کے متعلق یہ بیان دیا جاتا ہے، انسان کو فوراً ہی احساس ہو جاتا ہے، کہ اس کے مجرد معنی میں سمجھے جانے کا بہت اندیشہ ہے اور یہ ان معنی کے ظاہر کرنے کے لیے قطعاً ناکافی ہے، جن کا ظاہر کرنا اس کا مقصود ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کامل طور پر تحقق یافتہ

ص ۳۴۱

روحانی استعداد کی زندگی کو جس میں ہمیں اس سب کو جو علم و فن کی صورت میں ہنوز نا مکمل ہے اور نیز اخلاقی کوششوں کو تکمیل تک پہنچا ہوا فرض کرنا چاہیے، اس کوشش کی سطح تک تحویل کرتی ہے، جس کو ہم رکی ہوئی فعلیت کی ان شرایط کے تحت جانتے ہیں، جو اس قسم کی ترکیبوں کو جیسے کہ ایثار نفس یا ارادۂ مخلص ہیں، با معنی بناتی ہیں۔ ارسطو کے طالب علم کو اس کا یہ مقولہ یاد ہوگا کہ ہم فرصت کو اس سے لطف اندوز ہونے کے لیے چھوڑتے ہیں، اور ہم جنگ امن کی خاطر کرتے ہیں اور وہ یہاں ہم پر اعتراض کرے گا کہ ہم اصولاً تو ارسطو کے تصور فضیلت کی پیروی کے مدعی ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ ایسی چیز کے حصول پر مایل ہے، جو روح کی قوتوں کے تحقیق پر مشتمل ہے، مگر ہم ارسطو کے اس قطعی فیصلے کو بھول رہے ہیں، کہ اس تحقیق کی بلند ترین صورت اور اس کے ساتھ مسرت، عملی فضایل کے عمل سے حاصل نہیں ہوتی، جنکے ساتھ الم اور بے چینی بھی ہوتی ہے، بلکہ خالص غور و فکر کی زندگی سے حاصل ہوتی ہے، جس کے قطعی تصور کے قایم کرنے میں جو کچھ بھی دشواری ہو مگر اس میں یقیناً ترک لذات اور وہ تمام اوصاف جن کو ہم قدرتی طور پر اخلاقی خیر کی خصوصیت سمجھتے ہیں داخل نہیں ہیں۔ وہ لوگ بھی جو کہ ممکن ہے یہ خیال کرنے پر مایل ہوں، کہ ارسطو کے الفاظ فکری زندگی کے بارحمت ہونے کے متعلق فلسفیانہ تعلی کے علاوہ اور کچھ ظاہر نہیں کرتے، اور یہ کہ اگر ان کو حکمت و فلسفے کے مشغلے پر منطبق کیا جائے، جن کو ہم نہایت کاوش سے حاصل کرتے ہیں، بالکل غیر صحیح ہے، اور یہ کہ اگر ان کی اس سے بلند تر تکمیل روح کے بیان میں ترجمانی کی جائے، جتنا کہ ابھی ہم کو تجربہ ہو سکتا ہے، تو ہم فوراً عدم حقیقت کے عالم میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ ایسے اشخاص بھی ممکن ہے اس کے نظریے کی سلبی صورت کے قبول کرنے کے لیے تیار ہوں۔ ممکن ہے کہ وہ یہ خیال کریں، کہ وہ اس مفروضے کے خلاف اپنا لاجواب دعویٰ قایم کرتا ہے کہ اخلاقی اچھائی کسی قابل فہم معنی میں ایسی زندگی میں لی جا سکتی ہے جس میں اصلی خیر فی التحقیقت حاصل ہو چکی ہو، یا یہ ایسی زندگی کا ایک فیصلہ کن عنصر

بن سکتی ہے۔

ص ۳۱۶

۲۸۸ — اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ایک بار پھر اس امر کا اعتراف کر لینا ضروری ہے کہ ہمارا ایسی زندگی کے متعلق نظریہ جس میں اصلی خیر درحقیقت حاصل ہو چکی ہو کبھی کافی نہیں ہو سکتا۔ یہ اس تصور پر مشتمل ہے کہ ایسی زندگی ممکن ہونی چاہیے، اسے جزئیات کے اعتبار سے کسی ناکافی حد تک عادتوں اور فضیلتوں زندگی اور سیرت کی اشکال پر تفکر سے بھرا ہوا ہونا چاہیے، جو اس تصور کے اثر سے عالم وجود میں آئے ہیں۔ اگر تصور جس طرح سے یہ ہم کو آمادۂ عمل کرتا ہے اپنے ساتھ اس امر کا بھی پورا شعور رکھے کہ اس کا آخری تحقق کیسا ہوگا، تو تصور اور تحقق کے درمیان امتیاز ختم ہو جائے گا۔ لیکن اگرچہ اس سبب کی وجہ سے ہمارے لیے یہ کہنا ناممکن ہے کہ انسان کا مکمل ہونا جس کا تصور اخلاقی زندگی کو تحریک دیتا ہے، اپنے حقیقی حصول میں کیسا ہوگا، مگر ہم بعض ایسی شرائط کو دیکھ سکتے ہیں، جن کو تصور کی تشفی کے لیے اسے پورا کرنا چاہیے۔ یہ انسان کی تکمیل ہونا چاہیے، کسی خاص انسانی استعداد کی یا معاشری علایق سے علیحدہ کر کے بعض خیالی افراد کی تکمیل نہیں، کیونکہ اس صورت میں تو انسانوں کی تکمیل نہ ہوگی۔ لہذا یہ کہنا بالکل حق بجانب ہوگا کہ یہ محض علمی یا فنی فعلیت کی زندگی میں حاصل نہیں ہو سکتی، اور نہ کسی ایسی عملی جد و جہد سے حاصل ہو سکتی ہے، جس میں وہ فضیلتیں معدوم ہوں۔ نیز یہ کہ جس زندگی میں یہ حاصل ہو وہ معاشری زندگی ہونی چاہیے۔ جس میں تمام آدمی آزادی کے ساتھ اور شعوری طور پر اتحاد عمل کریں، کیونکہ بصورت دیگر ان کی فطرت کے امکانات کا بہ حیثیت ایسے عاملوں کے جو خود اپنے لیے غایت ہیں، اس میں تحقق نہیں ہو سکتا۔ اور اس کے نتیجے کے طور پر یہ کہ سکتے ہیں، کہ یہ ایسی زندگی ہونی چاہیے، جس کا تعین ایک یکساں ارادے سے ہونا چاہیے، یعنی سب کا وہی ارادہ ہو، جو انفرادی طور پر ہر ایک کا ہو۔ ایسا ارادہ جس کو ہم پہلے انفرادی فضیلت پر بحث کرتے وقت ارادۂ مخلص کہ چکے ہیں یعنی ایسا ارادہ جس کا مقصود تکمیل ہو، جسے صرف یہی قایم رکھ سکے۔

جب ہم تمام انسانوں میں اس قسم کے ارادے کے قیام کو اخلاقی سعی

کہتے ہیں جس کی نسبت سے فضایل کو ان کی صحیح قدر و قیمت حاصل ہوتی ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ اس کا تعین محض قانون کے مجرد تصور سے نہیں ہوا ہے، بلکہ اس سے کریمانہ معاشری فعلیتوں کا ایک عالم مترشح ہوتا ہے (اور یہ درحقیقت اس سے مترشح ہونا چاہیے) جس کو یہ قایم اور مربوط رکھے گا۔ ان فعلیتوں کا جس طرح سے یہ نوع انسان کی زیادہ مکمل حالت میں ہو سکتی ہیں، فی الحال ہم قیاس نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ اس وقت تک زیادہ مکمل نوع انسان کی فعلیتیں نہیں ہو سکتیں جب تک کہ یہ ایسے ارادے کا مظہر نہ ہوں جو ان کو محض ان کی خاطر یا اپنی تکمیل کی حیثیت سے عمل میں لائے۔ لہذا اس قسم کے ارادے کو اصولاً ہم وہ کمل زندگی قرار دے سکتے ہیں جس کو اس وقت ہم اصول کے علاوہ اور کسی طرح سے نہیں جانتے، اور یہی اخلاق کی غایت ہے۔ اسی قسم کا ارادہ ان فضایل کی شرط ہے، جن کو ہم محض اصولاً ہی نہیں جانتے بلکہ کسی حد تک ناقص عمل کی صورت میں بھی جانتے ہیں، جو اس غایت کا وسیلہ ہے۔

ص۳۴۳

۲۸۹ ۔ اس تشریح کے بعد ہم اپنے اس دعوے کی طرف لوٹتے ہیں، کہ فضیلت کا وہ نصب العین جس کو ہمارے ضمیر تسلیم کرتے ہیں، سیرت اور زندگی کو انسان کی تکمیل کی خاطر منہمک رکھتا ہے، اور خود انسان کی تکمیل کا تصور اس طرح سے کیا جاتا ہے کہ یہ تمام اشخاص کی خود کو منہمک رکھنے والی فعلیت پر مشتمل ہے۔ قدرتی طور پر یہ دعوی اعتراض اور تحقیق کی دو مزید راہوں کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ اگر ہم اس کو معیار فضیلت کا صحیح بیان تسلیم کر لیں تو یہ پوچھا جا سکتا ہے، کہ ان فعلیتوں ان ترقی یافتہ استعدادوں کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے، جو علم کی تلاش اور فن کے عمل میں کام کرتی ہیں، اور جن کی ہم بلاشبہ قدر اور تعریف کرتے ہیں، اور جن کو قدیم فلاسفہ نے اسی سبب سے صحیح طور پر فضایل میں شمار کیا تھا اگرچہ جس کا عام طور پر انسان کی تکمیل میں اس قسم کے انہماک سیرت و زندگی سے کوئی تعلق نہ سمجھا جائے گا، جس کو یہاں فضیلت کا جوہر اور اس کی غایت قرار دیا گیا ہے، خواہ یہ صاحب حکمت و فن سے متعلق ہو، یا دوسروں میں اس کے ترقی دینے پر مایل ہو۔ یہ امر کہ یہ

عام لذت کا باعث ہوتے ہیں شاید تسلیم کرلیا جائے۔ مگر کیا سنجیدگی کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ حقیقی خیر میں ہمیں ہوتے ہیں، جو تمام اشخاص کی پر خلوص فعلیت پر مشتمل ہوتی ہے؛ کیا ہم کو یہ نہیں چاہیے کہ یا تو حقیقی خیر اس بیان کو تسلیم کر کے مطمئن ہو جائیں کہ یہ اس عام لذت پر مشتمل ہوتی ہے، جس کے لیے اخلاقی کامل اور حکمت و فن کی جد و جہد (کم از کم بہت کچھ معقولیت کے ساتھ) یکساں طور پر وسایل خیال کیے جا سکتے، یا اگر غایت اخلاق کی نسبت اس بیان کو تسلیم نہ کریں تو کیا ہمیں یہ تسلیم نہ کرلینا چاہیے، کہ اخلاقی فضایل کی قدر و قیمت اور علمی کمال خواہ وہ حکمی ہو یا فنی، ایک مشترک خیر سے متعلق خیال نہیں کیے جا سکتے۔

۲۹۰ — ایسے شخص کے لیے جس نے ان وجوہ کو تسلیم کرلیا ہے، جن کی بنا پر لذت کے حقیقی خیر ہونے کے تصور کو رد کیا گیا تھا، اور جو اس کے ساتھ ہی خیر میں کسی اصلی وحدت کا تصور کرنے کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے، یہ سوالات سخت قسم کی دشواری پیش کرتے ہیں۔ آخر میں اس دشواری پر گفتگو کی جائے گی، فی الحال یہاں پر مصنف اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس کو نظر انداز نہیں کر سکتے[1]۔ لیکن

ص ۴۴۴

[1] اس مسئلے پر مقدمۂ اخلاقیات میں بحث نہیں ہوئی ہے، اور مصنف کے مسودے میں اس مقام پر ایک نشان ایسا ملا ہے جس سے تقریباً یقین ہو گیا ہے، کہ اس نے اس کتاب میں اس پر بحث کرنے کے خیال کو ترک کر دیا تھا۔ لیکن اس فصل کو بعینہ شایع کر دینا مناسب خیال کیا گیا۔ متعلم غالباً کتاب سوم سے کچھ نہ کچھ اندازہ کر سکتا ہے، اس دشواری کو کس طرح رفع کیا جاتا، خصوصاً اگر اس کو یہ یاد ہو کہ غایت کی ہمیشہ یہ تعریف کی گئی ہے کہ یہ فطرت انسانی کے امکانات کا تحقق ہے۔ اور اس قسم کے مقاصد میں انہماک کو جیسے کہ ایک خاندان کی مسرت یا ایک شہر کی صفائی کا انتظام یا ایک کتاب کی تصنیف ہے، اس غایت کے بغیر شعوری طور پر حاصل کرنے کی کوشش قرار دیا گیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ایسے مقاصد کے لیے محض ان کی خاطر سعی کرنا، کل کی جانب ایک مخفی حوالہ رکھتا ہے جس کے وہ حصے ہیں، اور یہ ایسا حوالہ ہے جو اگر کبھی کل اور جزو ایک دوسرے کے مقابل آئیں تو یہ شعوری ہو جائے۔ اور بلا شبہہ علم و فن کے مشغلے کے بذات خود غایت ہونے کی نسبت یہی نقطۂ نظر تفصیل کے

فی الحال یہ خیال کر کے کہ اکثر لوگ کس قدر جلدی سے اخلاقی اور دوسری قسم کی فضیلت میں امتیاز تسلیم کر لینے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں، گویا کہ اس کو اپنی علٰحدہ غایت سے تعلق ہے، جس سے حکمت و فن کو کوئی تعلق ہی نہیں، مناسب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارے نظریے پر جو اعتراض وارد ہو سکتے ہیں، ان کے ایک دوسرے سلسلے کو مقدم کر دیا جائے۔

سوال یہ کیا جائے گا، کہ خیر اور اچھائی کا یہ نظریہ ان مسایل میں سے کسی مسئلہ کے تصفیہ کے لیے کیا کام آتا ہے، جن کی نسبت یہ توقع کی جاتی ہے، ایک اخلاقیاتی کو ان کے تصفیے میں ہماری مدد کرنی چاہیے۔ ہمیں عمل میں خیر و شر کی شناخت کے لیے ایک کسوٹی کی ضرورت ہے۔ ہمیں فریضے کے متعلق ایک نظریے کی ضرورت ہے، جو حالات زندگی پر منطبق ہو، اور اس سے جزئی فرایض نکل سکیں، تاکہ ہم فیصلہ کر سکیں کہ کس حد تک (قطع نظر اوروں کے) ہماری زندگیاں ویسی ہیں جیسی کہ ہونی چاہئیں۔ اور ہم کو ان حالتوں میں ایک عام راہبر مل سکے، جہاں کہ دستور اور معمول یا تو ہماری رہبری نہیں کرتے یا ہم کو گمراہی کی طرف لے جاتے ہیں۔ لیکن اوپر جو نظریہ بیان کیا گیا ہے، اگر اس کی فطری ترجمانی کی جائے، تو یہ عملی استعمال کے لیے ضرورت سے زیادہ سخت معلوم ہوگا۔ کیونکہ یہ تکمیل کے ناقابلِ تحقق مشوروں کے علاوہ اور کچھ نہ پیش کریگا، اور اگر اس کی دوسری طرح سے ترجمانی کی جائے، تو یہ معلوم ہوگا کہ ہم ہر فعل کو کسی نہ کسی حد تک خیر سمجھتے ہیں۔ اگر مقصود یہ ہے کہ اخلاقی اعتبار سے نیک ہونے کے لیے (ایسے ضمیر کی تشفی کے لیے جو کافی محاسبہ کرتا ہو) محرک عمل ایسی خواہش ہونی چاہیے جو شعوری طور پر انسانی تکمیل کی طرف مایل ہو، تو ہمارے پاس نیکی کا ایک معیار ہوگا، جو جس حد تک ہم نے اس کو تسلیم کیا

۲۱۵

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: ساتھ پیش کیا گیا ہوتا۔ (دیکھو فصل نمبر ۲۷۰)۔ یہ سوال اس وقت زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے، جب اس شخص کے متعلق جو اپنے آپ کو فن یا حکمت میں مصروف کرتا ہے، یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ غایت اصلی کا فلسفیانہ تصور بھی رکھتا ہے، اور اس مسئلے پر کتاب کے آخری صفحات کو پڑھنا چاہیے

ہے، اس حد تک ہمیں دائمی تذلل کی حالت میں رکھنے کا کام دے گا۔ لیکن اگر ہم اس وقت تک عمل ہی نہ کریں جب تک اس قسم کے محرک سے عمل نہ ہو، تو کیا ہم کبھی عمل کریں گے؟ دوسری طرف اگر ہمارے نظریۂ خیر کے عملی طور پر اس سے زیادہ معنی نہیں ہیں، کہ اعمال کی اخلاقیت معاشرۂ انسانی میں نوع انسان کی کسی غیر شخصی روح کی تحریک تحقق ذات کو ظاہر کرتی ہے، تو اس سے عمل میں نیک و بد کا کوئی معیار دستیاب نہ ہوگا۔ کیونکہ ہم ہر ممیز طور پر انسانی عمل کو اس کے نتایج کے اعتبار سے یکساں طور پر بھلا اور برا دونوں کہہ سکتے ہیں۔ اگر ہمارا نظریہ اس روحانی تحریک کے متعلق جو اخلاق کے وجود اور اخلاقی معیارات کے رجحان میں مضمر ہے، اور جو خواہش لذت سے علحدہ ہے، صحیح بھی ہو تو کیا بہرحال ہم صرف لذت بخش نتایج کے اندازے ہی سے اس امر کا تصفیہ نہیں کر سکتے کہ آیا ایک فعل جو کیا گیا ہے، اس کو ہونا چاہیے تھا یا نہیں، یا خاص قسم کے پیچیدہ حالات کے تحت عمل کی جو صورتیں ہمارے سامنے کھلی ہوئی ہیں، ان میں ہمیں کونسی صورت اختیار کرنی چاہیے تھی۔

ان مسایل پر ہم اپنی اگلی کتاب میں بحث کریں گے۔

کتاب ۴

فلسفۂ اخلاق کو کردار کی رہنمائی کے کام میں لانا

باب ۱

اخلاقی نصب العین کی عملی قدر و قیمت

۲۹۱ ۔ اس امر پر غور کرتے ہوئے کہ آیا ہمارا نظریہ خیر و نیکی ہمارے لیے اس امر کا فیصلہ کرنے میں مفید و کار آمد ہو سکتا ہے، کہ کیا کرنا چاہیے؟ اور آیا ہم اس کو کر رہے ہیں؟ ان دو معنوں کا ذہن میں رکھنا ازبس ضروری ہے، جن میں یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا کرنا چاہیے اِس کے یا تو یہ معنی ہو سکتے ہیں اور یہ اس سوال کے محدود معنی ہیں کہ ایک فعل کو کیا ہونا چاہیے بلحاظ اس کے کہ اس کا تعین اس کے نتایج سے ہو ۔ یا پھر یہ سوال وسیع معنی میں ہو سکتا ہے ۔ اس حالت ذہنی اور سیرت کے لحاظ سے، جس کو فعل ظاہر کرتا ہے یہ کیسا ہونا چاہیے ۔ اس صورت میں سادہ "کیا کرنا چاہیے" "جو شخص صواب پر عمل پیرا ہوتا ہے وہ کس طرح سے عمل کرتا ہے" کے مساوی ہو جاتا ہے ۔ اول الذکر وہ معنی ہیں، جن میں اس سوال کو ایسی حالت میں دریافت کیا جاتا ہے، جب یہ امتحان نفس کرنے والے ضمیر سے متعلق نہیں ہوتا، بلکہ مختلف جہتوں کے مابین تذبذب کی صورت رکھتا ہے،

جن کی طرف فریضہ بلاتا ہے۔ آخر الذکر وہ معنی ہیں جن میں ایک شخص یہ سوال اپنے عمل اور نصب العین کا مقابلہ کرتے وقت کرتا ہے۔ ہم آخری معنی کو وسیع اور مکمل خیال کرتے ہیں، کیونکہ ایک شخص صحیح طور پر اس امر کا فیصلہ کہ آیا سیرت اور محرکات کے اعتبار سے وہ اس طرح سے عمل کر رہا ہے، جس طرح سے اس کو کرنا چاہیے، اس امر پر غور کئے بغیر نہیں کر سکتا کہ جو نتایج میرے عمل سے مرتب ہوں گے وہ عمل کی ان راہوں کے نتایج کے مقابلے میں کیسے ہیں، جو میرے لیے کھلی ہیں۔ وہ نتایج کے ایک مجموعے کا دوسرے مجموعے سے، ان محرکات کی نوعیت پر غور کیے بغیر جو اس کو ممکن تھا کہ چند ایسی راہوں کے اختیار کرنے پر آمادہ کرتے، جس سے چند مختلف قسم کے نتایج برآمد ہوتے، مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس طرح سے اگرچہ اس سوال کے آخری معنی میں اس کے پہلے معنی بھی شامل ہیں، مگر اس پر پہلے معنی میں اس طرح سے بحث کی جا سکتی ہے، کہ یہ آخری معنی میں پیدا نہ ہو۔

۲۹۲۔ تاہم یہ بات ظاہر ہے کہ ان ممیز معنی میں سے جن معنی میں بھی ہم یہ سوال کریں، مگر اس کا جواب خیر کے ایک ہی تصور سے منضبط ہوتا ہے۔ اگر اس توجیہ کے اعتبار سے جو پہلے کی جا چکی ہے، ہم یہ کہیں کہ غیر مشروط خیر نیک نیتی ہے، تو ایسی غایت کی رو سے ہمیں کسی فعل کے نتایج کا اندازہ کرنا چاہیے، جن حالات میں یہ سوال کیا جاتا ہے، کہ آیا کس قسم کا فعل کرنا چاہیے اسی قسم کے ہو سکتے ہیں، (جن پر ہم ابھی غور کریں گے) جن کی وجہ سے ہم عامل کی سیرت کا کوئی حوالہ نہ دے سکیں اور ایک فعل کے متعلق اخلاقی رائے قایم کرتے وقت اس کے نتایج کے لحاظ کی حد تک محدود رہیں۔ مگر اپنے نظریے کے مطابق جن نتایج پر ہم نظر کرتے ہیں وہ ایسے نتایج ہی ہونے چاہئیں جن کا تعلق سیرت انسانی کی اس تکمیل سے ہو، جس کو ہم برترین خیر کہتے ہیں۔ اسی طرح سے کیا انا دی چاہیے اور نہ چاہیے کے سوال کا دونوں ممیز معنوں میں ایک ہی اصول پر جواب دیکھا کسی مجموعہ حالات کے تحت وہ اس امر کا کہ کیا کرنا چاہیے، اس امر پر غور کر کے فیصلہ کرتا ہے، کہ عمل کی چند راہوں میں سے جو ان حالات میں ممکن ہیں، نتایج کا لذت و الم پر کیا اثر ہوگا۔ اور انھیں وجوہ کی بنا پر وہ اس امر کا تصفیہ

کرتا ہے، کہ نتایج کے اعتبار سے فعل کیسا ہونا چاہیے، وہ اس امر کا بھی فیصلہ کرتا ہے، کہ اس کو عمل میں آجانا چاہیے، اور یہ اسی معیار کے مطابق زیادہ قیمتی ہوگا، اگر یہ ایسی ذہنی حالت میں کیا جائے جس میں خود اس کے اندر لذت شامل ہو، یعنی بخوشی بلا غرض اور بلا جبر و اکراہ کیا جائے۔ مگر اس کے نزدیک صرف مسئلہ محرک یعنی اس اصلی غرض کی، جو انسان فعل کے انجام دینے میں اپنے سامنے رکھتا ہے، صرف بالواسطہ توجیہ ہوگی۔ فعل اپنی اچھائی یا اخلاقی قیمت کے لیے یعنی ایسا فعل ہونے کے لحاظ سے جس کو ہونا چاہیے، اس محرک پر مبنی نہ ہوگا۔ اس کے لیے افادی نظریے کے مطابق یہ محض اپنے لذت بخش نتایج پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ سوال کہ آیا وہ محرک جس سے فعل ہو رہا ہے اچھا ہے، یا بُرا ہے، یعنی ایسا محرک جو انسان کو ہونا چاہیے، یا نہ ہونا چاہیے، یہ ایک علٰحدہ سوال ہے اور ایسا سوال ہے جس کا جواب اس سوال کے جواب پر مبنی ہے، کہ آیا وہ عمل جن کا اس قسم کے محرک معمولاً باعث ہوتے ہیں، ایسے عمل نہیں ہوتے، جن کو ان کے لذت بخش نتایج کی بنیاد پر عمل میں آنا چاہیے۔ جو محرک ہم کو ہونے چاہئیں اور جو رجحانات ہم کو پیدا کرنے چاہئیں (اگر اس اصطلاح کو افادی نقطۂ نظر کے مطابق اس ذیل میں استعمال کر سکتے ہیں) وہ اس لیے پیدا کرنے چاہئیں کہ یہ ایسے افعال کا باعث ہیں، جن میں لذت کا غلبہ ہوتا ہے۔

۲۹۴- اخلاقی غایت یا خیر کا جو نقطۂ نظر اس کتاب میں اختیار کیا گیا ہے، اس کے مطابق مسئلہ محرک اور مسئلہ نتایج اس سے بالکل ہی اضافی حیثیت رکھتے ہیں، جو کہ یہ افادی فلسفے کے اندر رکھتے ہیں۔ اگر خیر بنی نوع انسان کی تکمیل ہے جس کا سب سے اہم رابطہ سب انسانوں کا ارادہ ہونا چاہیے، جن میں سے ہر ایک اس تکمیل کی کسی نہ کسی صورت کو اپنا مقصود بنائے، تو ایک عمل کے اخلاقی قدر و قیمت کا حامل ہونے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ اس حالت ارادی کی نسبت سے وہ اس کا حامل ہوگا۔ خواہ اس کے اظہار کرنیکی حیثیت سے، یا اس کے بڑھانے اور زیادہ کرنے کی حیثیت سے، یا دونوں حیثیتوں سے۔ جن افعال کو صحیح معنیٰ ہونا چاہیے، وہ ایسے افعال ہیں، جو نیک نیتی

کو ظاہر کرتے ہیں، اس معنی ہیں کہ یہ ایک سیرت کو ظاہر کرتے ہیں، جس کی غالب دلچسپی ایسا کردار ہوتا ہے، جو بنی نوع انسان کی تکمیل میں ممد و معاون ہوتا ہے، یعنی اس شے کے انجام دینے سے اس کو دلچسپی ہوتی ہے، جو انسان کی تکمیل کے لیے مفید ہوتی ہے۔ ہم کامل صداقت سے کسی ایسے فعل کے متعلق جو عمل میں اچھا ہو، یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ اس کو ہونا چاہیے تھا، سوائے اس صورت کے کہ یہ ایسی سیرت کو ظاہر کرتا ہو، یا کسی مجوزہ فعل کی نسبت جس کو ممکن خیال کیا گیا ہو، کہ یہ ایسا ہوگا، جیسا اس کو ہونا چاہیے بجز اس مفروضے کے کہ اس سے وہی شرط پوری ہوگی۔

مگر یہ بات ظاہر ہے کہ انسان گزشتہ افعال میں سے بھی صرف اپنے افعال کے متعلق درحقیقت اس امر کا فیصلہ کرنے کی قابلیت رکھتا ہے، کہ کیا وہ اس قسم کی سیرت کو ظاہر کرتے ہیں۔ آیندہ افعال جن کے ہم شخصی طور پر ذمے دار نہیں ہوتے، ان کے متعلق ہم یہ کبھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ ایسے ہیں جن کو ہونا چاہیے، اگر ہم ان کو فاعل کے رجحان پر اس طرح سے مبنی خیال کریں کیونکہ ہم اس امر کی پیش بینی نہیں کر سکتے کہ وہ رجحان کیا ہوگا جس سے کوئی فاعل ان کو انجام دیگا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ شراب کی خرید و فروخت پر قیود عاید ہونی یا یہ ایک آقا کو اپنے ملازموں کی اچھی طرح سے نگہداشت کرنی یا ہمارے ہمسائے کو اپنے بچوں کو اچھی طرح سے تعلیم دینی لازم ہے ہم خیال میں کسی ایسے محرک یا رجحان کا حوالہ نہیں دے رہے ہیں، جس سے ہم یہ فرض کریں کہ یہ لازمی فعل عمل میں آئے گا۔ ایسی صورتوں میں ان تمام صورتوں کی طرح سے جن میں ہم چاہیئے یا نہ چاہیئے کے محمولات کو فکر کے علاوہ اور کسی صورت میں اپنے افعال پر استعمال کرتے ہیں یا دوسروں کے فعل کی کسی ترجمانی پر عاید کرتے ہیں، جو ان سے ایسے محرکات کے منسوب کرنے پر مبنی ہوتی ہے جن کی افعال کو شہادت سمجھا جاتا ہے، ہم افعال پر ان کی مایل نوعیت کے ساتھ غور نہیں کرتے۔ مثلاً ایک باپ کے فعل کی پوری نوعیت اولاد کی تعلیم کا انتظام کرنے میں، اس ارادے کی نوعیت یا حالت پر مبنی ہوتی ہے، جس کو یہ ظاہر کرتا ہے، اور کسی خاص حالت میں یہ کیا

ہے، اس کو کوئی نہیں بتا سکتا۔ مگر فعل کی اس نتیجے کے اعتبار سے جو اس کا بچوں پر مرتب ہوتا ہے ایک نوعیت ہوتی ہے، اگرچہ یہ اس کی کامل نوعیت نہیں ہوتی اور ان کے ذریعے سے دوسروں پر۔ اور ہم اس نوعیت کو اس کی اس نوعیت سے بلا غلطی کے علٰحدہ کر سکتے ہیں جو باپ کے ارادے کی نسبت سے ہوتی ہے، جس سے ہم اول الذکر کی نسبت اسی طرح سے رائے قایم کر سکتے ہیں، جسطرح سے ہم عقلی سعی کے میکانیکی علایق کا بغیر عضوی اعمال کا لحاظ کیے ہوئے جن پر کہ سعی درحقیقت مبنی ہوتی ہے صحیح طور پر اندازہ کر سکتے ہیں۔

اس قسم کی تجرید ہم کو ان تمام صورتوں میں کرنی پڑتی ہے، جہاں ہم اپنی ذات کے حوالے کیے بغیر حکم لگاتے ہیں کہ ایک خاص قسم کا عمل جو ہنوز واقع نہیں ہوا ہے، اس کو ہونا چاہیے۔ اور یہ بہتر ہوتا اگر ہم اس امر کا تصفیہ کر سکتے، کہ جب ہم دوسروں کے افعال پر حکم لگائیں تو اس میں آگے بڑھنے میں حق بجانب نہ ہوں گے۔ اس میں شک نہیں کہ تاریخیں بہت ہی مختصر اور بہت ہی غیر دلچسپ ہوتیں، اگر بڑے تاریخی عاملوں کے محرکات (یعنی نیتوں سے علٰحدہ) کی نسبت قیاس آرائی کو ترک کر دیا جاتا۔ اور نہ ہم اپنے معاصرین کے افعال پر ان استنباطات سے جو فعل سے محرک کی نسبت ہوتے ہیں نکتہ چینی کرنے سے جلد باز آئیں گے۔ مگر اس تمام قیاس آرائی میں ہم نہایت ہی غیر محکم بنیاد پر ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تاریخی اشخاص یا معاصرین کے افعال کے متعلق حتی الامکان تمام حالات کا لحاظ رکھنا بالکل درست ہے، یعنی کسی فعل کے ان پہلوؤں کو سمجھنا جو اس کے فاعلوں کے سامنے رہے ہوں گے، اور اس امر پر غور کرنا کہ اس کے کون سے نتایج ان کے پیش نظر ہوں گے نہایت ہی مناسب ہے۔ مگر یہ اس حالت سیرت کی تحقیق کرنے کی کوشش سے جو فعل کے کرتے وقت فاعلوں کی رہی ہوگی، اور جس کو فعل ظاہر کرتا ہے، جس کی لاعلمی میں فعل کی پوری اخلاقی نوعیت معلوم نہیں ہوتی، بالکل مختلف شے ہے۔ جہاں ہم قیاس کے علاوہ اور کچھ نہ کر سکتے ہوں، وہاں قیاس نہ کرنا ہی زیادہ قرین فراست ہوتا ہے اور جہاں ملامت نفس یا استحسانِ نفس

کا کوئی مسئلہ درپیش نہیں ہوتا وہاں افعال کی قدر و قیمت کو ان کے نتایج سے جانچنا اور فاعلوں کی سیرت کا لحاظ نہ کرنا ہی زیادہ مناسب ہوتا ہے، جیسا کہ ہم کو وہاں کرنا پڑتا ہے جہاں کہ (ایک استثنا کے ساتھ جس کا ذکر آیندہ آے گا) سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا ایک فعل جو ہنوز نہیں ہوا ہے، ہونا چاہیے یا نہیں؟

۲۹۴ - اس دعوے کے بعد ظاہر ہے، کہ ہم سے اس امر کی تشریح کا مطالبہ کیا جاے گا کہ کن صورتوں میں اور کس طرح سے ہمارے نظریے کے مطابق ایک شخص کو جب کہ زیر بحث ایسا فعل ہو، جو اس نے خود کیا ہو، یا کرنے کا خیال رکھتا ہو، ان امور پر غور کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، جن پر اس کی پوری اخلاقی نوعیت مشتمل ہوتی ہے یعنی محض ان نتایج کے اعتبار ہی سے نہیں جو اس کے ہوئے ہیں یا جن کے ہونے کی توقع ہے، بلکہ فاعل کی اس حالت ذہنی کے لحاظ سے جو اس سے ظاہر ہوتی ہے یا ظاہر ہو گی۔ لیکن ایسا کرنے سے قبل ہم کو اس امر کا یقین کر لینا چاہیے کہ ہم میں اور افادیہ میں جو باتیں ما بہ النزاع ہیں، ان میں کوئی غلط فہمی نہ ہو، اور جن سے ہمیں اس بارے میں اتفاق ہے، کہ افعال کی اخلاقی قیمت کے متعلق معمولی فیصلے محض ان کے نتایج کے غور پر مبنی ہونے چاہئیں۔ افادی کے لیے نیک سیرت محض اس طرح اچھی ہوتی ہے جس طرح ایک غایت کے لیے وسیلہ ہوتا ہے، اور جو اس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یعنی ممکنہ لذت کی انتہائی زیادتی۔ جو فعل اچھا ہوتا ہے یا جس کے اندر اخلاقی قیمت ہوتی ہے، یا جو ایسا ہوتا ہے جس کو ہونا چاہیے تو وہ بھی ایسی ہی بنیاد پر ایسا ہوتا ہے۔ اگر دو فعلوں کو دو مختلف آدمی کریں، اور یہ باعث لذت ہونے کے اعتبار سے مساوی ہوں، تو اخلاقی قدر و قیمت کے اعتبار سے بھی مساوی ہوں گے۔ اگرچہ ایک کا کرنے والا نیک سیرت ہو، اور دوسرے کے کرنے والا ایسا نہ ہو۔ ہمارے نزدیک سیرت نیک اچھی ہوتی ہے، اور اس کے اچھے ہونے کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ یہ اپنے علاوہ کسی راس الفضایل کا وسیلہ ہوتی ہے، بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ اصولاً راس الفضایل کے بالکل مطابق ہوتی ہے، اور اسی اعتبار سے اگر دو فعل اپنے اخلاقی نتایج کے

اعتبار سے یکساں ہوسکتے ہیں) جن میں ایک کے فاعل کی سیرت زیادہ لایق تحسین اور دوسرے کی کم لایق تحسین ہو، تو بھی یہ اپنے اخلاقی اثر کے اعتبار سے بالکل مختلف ہوں گے۔ ان میں سے ایک اس لحاظ سے کہ یہ بہتر سیرت کو ظاہر کرتا ہے، زیادہ خیر ہوگا اور دوسرا اس وجہ سے کہ یہ اتنی اچھی سیرت کو ظاہر نہیں کرتا کم خیر ہوگا۔ دوسروں کے کئے ہوئے فعل اگر خارجی طور پر یا نتایج کے اعتبار سے مشابہ ہوں، ان کو صرف سیرت کی یکساں حالتوں سے منسوب کیا جا سکتا ہے، اور ایسے افعال کے متعلق جن کو صرف ممکن خیال کیا جاتا ہو، سیرت کے ظاہر ہونے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ تاہم جب صورتِ حال کی نوعیت کے اعتبار سے ایک فعل کی اخلاقی قیمت کا اندازہ کرتے وقت صرف نتایج ہی کا لحاظ ہوسکتا ہے، تو ہمارے نظریے کے مطابق جن نتایج کا لحاظ ہوگا، وہ ان نتایج سے جن کا افادی لحاظ کرتا ہے، مختلف ہوں گے۔ یہ وہ نتایج نہ ہوں گے، جو لذت کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں، بلکہ وہ نتایج ہوں گے، جو بنی نوع انسان کی تکمیل میں معین ہوتے ہیں، اور جس کی اصل اساس سب لوگوں کی نیک نیتی ہے۔ یہ نتایج ہیں جو ہمارے نظریے کے مطابق ایک فعل سے پیدا ہونے چاہئیں، اگر یہ ایسا فعل ہے جس کو کرنا چاہیے۔ اور یہی وہ نتایج ہیں جن کی خاطر اس کا عمل میں لانا ضروری ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ اس طرح سے کیا جائے، جس طرح سے اس کو کیا جانا چاہیے۔

۲۹۵ — ایک عالم کل ذات کے لیے جو امتیاز ہمارے لیے ناگزیر ہے، یعنی اس فیصلے کے کہ ایک فعل کرنا چاہیے، اور اس فیصلے کے مابین کہ ایک فعل اس طرح سے ہوچکا ہے، جس طرح سے اس کو ہونا چاہیے، معدوم ہوگا۔ یہ اخلاقی فیصلے میں ایک فعل کے محرک سے علٰحدہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے، جو صرف ایک ناقص عقل کے لیے ممکن ہوتا ہے۔ ایک عالم کل ذات ایک مستقبل کے فعل کو محض ممکن یا اس محرک سے علٰحدہ خیال نہیں کرسکتی، جس کو درحقیقت اس وقت اس کا باعث ہونا چاہیے، جب یہ واقع ہوتا ہے جس طرح سے یہ ہر اس فعل کے محرک سے ناواقف نہیں ہوسکتی جو ہوچکتا ہے۔ چونکہ یہ ہر اس حالت ارادی سے بھی واقف ہوتی ہے جس سے ہر آیندہ فعل ہوگا، اور ہر اس حالت سے بھی واقف ہوتی ہے، جس سے تمام گزشتہ افعال واقع

ہوتے ہیں، اس لیے یہ کسی فعل کو اس وقت تک ایسا خیال نہیں کرے گی جیسا کہ اس کو ہونا چاہیے، جب تک وہ سیرت جو اس سے ظاہر ہوتی ہو، ایسی نہ ہو جیسا کہ اس کو ہونا چاہیے۔ سیرت کی کسی غلطی کے نتیجے کو یہ واقعی نتایج عمل سے منسوب کرے گی کیونکہ اپنی محدود نظر کی بنا ہی پر ہم کو ایسے فعل میں جو اس ارادے کے لحاظ سے بُرا ہو، جس کا اس سے اظہار ہوتا ہو، اچھے نتایج معلوم ہو سکتے ہیں، اس لیے یہ سوال ممکن ہو سکتا ہے، کہ آیا ایک فعل کی اخلاقیت کا تعین اس کے محرک سے ہوتا ہے، یا اس کے نتایج سے۔ اس امر کے شک کرنے کے متعلق کوئی حقیقی سبب نہیں ہے، کہ ایک فعل کے محرک کی اچھائی یا برائی اگر ان کا صحیح طور پر اندازہ کیا جائے، تو نتایج کی اچھائی یا برائی کے مطابق ہوتی ہے، یعنی اگر ان کا اندازہ نیک نیتی کے پیدا ہونے کے اثر سے یا بنی نوع انسان کی تکمیل سے کیا جائے۔ اس کے برعکس جو صورت حال ہم کو معلوم ہوتی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم فعل اور نتایج دونوں پر محدود نظر ڈالتے ہیں، مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں، ایک قابل آدمی خود غرضانہ محرکات کی بنا پر ایک ایسی اصلاحی تحریک کی قیادت کرتا ہے، جس کے مفید نتایج ہوتے ہیں، ہم کہتے ہیں، کہ یہاں ایک ایسا فعل ہے، جو نیک نیتی کے اخلاق کے لحاظ سے بجائے خود بُرا ہے، مگر جس کے نتایج اچھے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ آیا اس کے متعلق اس کے محرک کے اعتبار سے رائے قایم کریں یا اس کے نتایج کے اعتبار سے۔ لیکن حقیقۃً اگر ہم ذرا زیادہ غور سے دیکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ خود غرض سیاسی رہنما خود ایک آلہ تھا نہ کہ علت اصلی۔ اور اس کا فعل اس مجموعہ یا سلسلۂ افعال میں جن سے سیاسی تحریک عالم وجود میں آئی، ایک بہت خفیف عنصر تھا۔ تحریک کے نتیجے میں جو بھلائی ہے وہ درحقیقت اس نیک نیتی کے درجے کے مطابق ہے، جس نے اس کے عالم وجود میں لانے میں کام کیا ہے۔ اور ہر ایسی خود غرضی جو اس کے بانیوں میں ہوگی اس کے اثرات کسی حد تک اس خیر سے ظاہر ہوں گے، جو اس سے معاشرے کو حاصل ہوگی۔

ایسا بہت کم ہوتا ہے، کہ دنیا کے تماشاگاہ کے مشہور ترین ایکٹروں

کا اندرونی حال ہم کو کافی طور پر معلوم ہو، یا ان تحریکات پر جن میں وہ حصہ لیتے ہیں کافی تکمیل کے ساتھ غور و خوض ہو سکے، جس سے ہم ان کے متعلق یقین کیساتھ اس کی تصدیق کر سکیں لیکن ایسے شخص کے متعلق مثلاً جیسا نپولین تھا، جس قدر زیادہ ہم معلومات حاصل کریں گے اور اس کام کی نسبت جو اس کا معلوم ہوتا ہے، اسی قدر یہ بات زیادہ وضاحت کے ساتھ معلوم ہو جائے گی کہ جو کچھ اس میں شر تھا، وہ کیونکر اس کی اور اس کے معاصرین کی خود غرضی سے پیدا ہوا اور جو کچھ خیر تھی نسبتہً بلند اور خالص اثرات کا نتیجہ تھی، جس کا وہ اور اس کے معاصر صرف واسطہ تھے۔ اور معاملات کے نسبتہً محدود حلقے ہیں، جس کا ہم میں سے ہر ایک ذاتی طور پر مشاہدہ کر سکتا ہے، اسی قسم کا سبق ہر وقت حاصل ہوتا ہے۔ اگر بہترین محرکات سے بعض اوقات ایسے افعال وقوع میں آئیں، جن کے نتایج برے ہوں، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ یہ "بہترین محرک" کافی طور پر اچھے نہ تھے۔ اگر ان میں خود غرضی کا اور کوئی اثر نہ تھا، تو ان پر بے سمجھے بوجھے ہی عمل ہوا ہوگا، جس کے معنی یہ ہیں کہ فاعل اس قدر خود غرض تھا کہ اس نے اس امر پر غور کرنے کی تکلیف گوارا نہیں کی، کہ اس کے فعل کا اوروں پر کیا نتیجہ ہوگا۔ مختصر یہ کہ کردار کے متعلق ہمارے فیصلوں کا مجرد ہونا ناگزیر ہے۔ اسی وجہ سے خیر بہ اعتبار محرک، اور خیر بہ اعتبار نتیجہ امتیاز پیدا ہوا ہے، اور ہم دوسرے کے فعل سے ایک محرک کے متعلق استنباط کر لیتے ہیں لیکن اگر نتیجہ اپنی حد تک صحیح بھی ہو، تو بھی ہم کو محرک کی پوری حقیقت کا علم نہیں ہوتا یعنی ہم اس کو عالم سیرت اور ان اثرات کے عالم کی نسبت سے نہیں جانتے، جنھوں نے اس سیرت کو بنایا ہے، یا جو اس سیرت کو بنا رہے ہیں، پھر نتایج عمل پر بھی ہم اسی طرح جستہ جستہ کرکے غور کرتے ہیں، جو عمل ہمارے سامنے ہے، اس کی کل روحانی تاریخ سے ایک جانب اور اس کے نتایج کے کل مجموعے اور سلسلے ہمارے سامنے ہیں، ان سے دوسری جانب ہم کو یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اس حد تک نیک نیتی (یعنی ایسی نیت جس کا تعین ان مقاصد کی دلچسپی سے پیدا ہوا ہے۔ جو انسانی تکمیل کے لیے مفید ہیں) کو اس فعل کے عمل میں لانے سے کم یا زیادہ تعلق تھا، اس

میں کم خیر تھی یا زیادہ یعنی بہ لحاظ نتایج اس نے انسانی تکمیل میں کم حصہ لیا ہے یا زیادہ
۲۹۶ — پس اس امر کو تسلیم کرنے کے بعد کہ ایک فعل کی اخلاقی قیمت درحقیقت محرکات پر مبنی ہوتی ہے، یا اس سیرت پر جس کو کہ یہ ظاہر کرتا ہے، یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ آیا ہمارے لیے محرکات پر غور کرنے کا مسئلہ اس امر کا فیصلہ کرنے میں مفید ہوسکتا ہے، کہ آیا ایک فعل کرنا چاہیے یا اس کو ہونا چاہیے تھا۔ یہ بات فوراً تسلیم کرلینی چاہیے کہ دوسرے کے فعل پر حکم لگانے میں، ہم کو محرک (نیت سے علٰحدہ) کے متعلق اتنی بصیرت نہیں ہوتی کہ ہمارا اخلاقی فیصلے کا نتایج عمل کے علاوہ اور کسی شے پر مبنی ہونا جایز ہوسکے۔ اس کیساتھ ہمارے لیے یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے، کہ جس فیصلے کی یہ بنیاد ہوگی وہ ناقص ہونا لازمی ہے اور اس کی بنا پر ہم کو نکتہ چینی میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ صرف اگر فاعل خود اپنے محرک کو بیان کرے، جیساکہ بعض اشخاص کر بیٹھتے ہیں اس وقت اس کے متعلق ہمارا فیصلہ کرنا جایز ہوسکتا ہے۔ اور وہ بھی صرف اس حد تک جس حد تک وہ بیان کرتا ہے، پھر جب یہ سوال ہو، کہ آیا فلاں فعل کو ہونا چاہیئے اور یہ فعل ایسا ہو، جس کے کرنے یا روکنے کے ہم ذمہ دار نہ ہوں، تو ظاہر ہے کہ اس ذیل میں محرکوں پر غور کرنے کے کوئی معنی نہیں ہونگے اب صرف دو صورتیں باقی رہ گئی ہیں (۱) خود اپنے گزشتہ افعال پر غور و فکر کرنا۔ (۲) اس امر پر غور کرنا کہ آیا ایک فعل اس وقت کرنا چاہیے یا نہ کرنا چاہیے اور یہ فعل بھی ایسا ہونا چاہیے، جس کا کرنا یا نہ کرنا ہمارے اختیار میں ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سیرت یا حالت ارادہ کا سوال جس کو ایک فعل ظاہر کرتا ہے، جواب کے امکان کے ساتھ پیدا ہوسکتا ہے۔ اگر ایک شخص کے پاس فضیلت یا نیکی کا ایسا نصب العین ہو جیساکہ اوپر پیش کیا گیا ہے تو وہ اپنے سے دریافت کرسکتا ہے، کہ کیا میں فلاں فعل کے انجام دینے میں اس طرح سے عمل کروں گا، جس طرح کہ ایک اچھے آدمی کو پاکیزہ قلب اور ایسے ارادے کیساتھ انجام دینا چاہیے جو ایسے مقاصد پر قایم ہو، جن پر کہ اس کو قایم ہونا چاہیے یا پھر میں ایسا کرنے میں اس طرح سے عمل پیرا ہوں گا، جس طرح سے

ایک اچھے آدمی کو ہونا چاہیے۔ اچھائی کے دونوں جگہ ایک ہی معنی لینے چاہئیں۔ یہ سوال معقول طور پر دریافت کیا جا سکتا ہے اور صورت حال میں ایسی کوئی شے نہیں ہے جو اس کا صحیح جواب دینے میں مانع ہو۔ اب صرف اس امر پر غور کرنا باقی رہ گیا کہ آیا یہ سوال مفید بھی ہو سکتا ہے، آیا ہمارا نیکی کا نصب العین اس طرح عملی طور پر استعمال ہو سکتا ہے، کہ لوگوں میں اس کے متعلق صحیح خیالات قایم ہو جائیں کہ جزئی طور پر ان کو کیا کرنا چاہیے اور اس کے کرنے کا بہتر رجحان پیدا ہو جائے۔

ص۵۵

۲۹۷۔ انسان میں اپنے متعلق ایسے سوالات کرنے کی عادت جیسے کہ اوپر بتائے گئے ہیں زیادہ تر اس وقت ہمارے پیش نظر ہوتی ہے جب ہم اس کو حق شناس و راستباز کہتے ہیں۔ اب یہ بات یقیناً تسلیم کی جائے گی کہ ایسے آدمی بھی ہوئے ہیں جنھوں نے اپنی نوع کی بہت خدمت کی ہے، مگر جن کے لیے ہم کو یہ لفظ استعمال نہ کرنا چاہیے۔ پھر یہ کہ اگرچہ بہت سی صورتوں میں، جہاں ایک شخص کے ضرورت سے زیادہ راستباز ہونے کا شکوہ کیا جاتا ہے، وہاں اس شکوے سے صرف یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ شخص اپنے گرد و پیش کے اخلاق سے افضل و برتر ہے۔ اس سے بعض اوقات حقیقی خطا بھی ظاہر ہوتی ہے۔ ایک قسم کی بڑے مقاصد یا اجتماعی خدمت کی مشغولیت ہوتی ہے جس سے بظاہر ایک شخص کو مطلق فرصت باقی نہیں رہتی، اور اس کو اس کا موقع نہیں ملتا کہ وہ خود اپنی نسبت سوال کرے کہ آیا وہ اتنا اچھا اور نیک رہا ہے جتنا کہ اس کو ہونا چاہیے تھا، اور آیا اس سے بہتر آدمی نے اس کے فعل کے علاوہ اور کوئی فعل انجام دیا ہوتا۔ پھر ایک معنی ایسے بھی ہیں جن میں ہر وقت اپنے محرکوں کی ادھیڑ بن میں رہنا بے غرضانہ خدمت کے شوق کے بجائے جو بنی نوع انسان کی ترقی میں ممد و معاون ہوتا ہے، ذات کے ساتھ ایک غیر صحت مند مشغولیت کی دلیل ہوتا ہے۔ انسان کے فضیلت یا نیکی کے نصب العین کے قریب پہنچ جانے کا اندازہ اس کے نصب العین پر وضاحت یا استقلال کے ساتھ غور و فکر کرنے سے نہیں ہوتا۔ کسی ایسے کام میں ایک غالب

دلچسپی جو انسانوں کو ایسا بنانے پر مایل ہو جیساکہ ان کو ہونا چاہیے، ان لوگوں میں بھی پائی جا سکتی ہے، جو اس سوال پر بہت کم غور کرتے ہیں کہ آیا وہ خود بھی ایسے ہیں، جیساکہ ان کو ہونا چاہیے؟ اور جو اپنی زندگی کے ان حلقوں میں جو غالب دلچسپی سے دور رہوتے ہیں (اور شاید ان وسایل کے انتخاب میں بھی، جس کے ذریعے سے وہ اس دلچسپی کو عملی جامہ پہنانا چاہتے ہیں) اس سوال پر غور نہ کرنے سے کچھ نفع میں نہیں رہتے۔ اس قسم کے اشخاص اپنی تمام فروگزاشتوں اور غلطیوں کے باوجود فضیلت کے نصب العین سے ان لوگوں سے زیادہ قریب ہو سکتے ہیں، جو فضیلت کے ایک معیار پر قایم رہنے پر فخر کرتے ہیں (جو بلند ترین نہیں ہو سکتا اور نہ وہ اس کی مطابقت کو فخر نہ سمجھتے) اور جو اپنی حق شناسی اور راستبازی سے عمل کرنے کی شہرت کو اس قدر عزیز رکھتے ہیں، کہ مشکل صورتوں میں وہ عمل ہی نہیں کرتے۔

۲۹۸- اس اعتراف کے بعد بھی یہ بات صحیح رہتی ہے کہ خود ہمارے اپنے عمل کا جیساکہ ہم اس کو داخلی پہلو سے ان محرکوں اور اس سیرت کی نسبت سے جانتے ہیں، جن کو یہ ظاہر کرتا ہے، فضیلت اور نیکی کے نصب العین سے مقابلہ ایسا سرچشمہ ہے جس سے اخلاق ہمیشہ اپنی زندگی کی تجدید کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح سے ہم اپنے قلوب کو بلند کرتے ہیں، اور ان کو خدا تک لے جاتے ہیں، صرف اسی طرح سے اگرچہ نصب العین کتنا ہی خفیف کتنا ہی ناکافی و مبہم کیوں نہ ہو، فرد کو کسی ایسی تحریک کے ابتدا کرنے میں ہمت و جراءت حاصل ہوتی ہے، جو درحقیقت انسان کے بہتر بنانے میں مفید و معاون ہوتی ہے۔ اسی طرح سے وہ محض باعزت بنے رہنے کے معیار کی خواب آور تسلیم سے بیدار ہوتا ہے۔ بلاشبہ کوئی ایسا شخص جو فراموش کردہ عوام کی بے غرضانہ روحانی سعی کے نتایج کو پوری طرح سے تسلیم کرتا ہو جن میں کسی متمدن زمانے کا کوئی عزت مند طبقہ شامل ہوتا ہے، یا جو خود سے یہ سوال کرتا ہو کہ ہم میں سے کوئی شخص اس احساس کے بغیر کیسا ہوگا، جس کی عزت مندی طالب ہوتی ہے، وہ اس کی قدر و قیمت گھٹانے پر مایل نہ ہوگا۔ مگر عزت مندی کا وہ معیار جس سے کوئی زمانہ یا کوئی ملک

متاثر ہوتا ہے کبھی حاصل نہ ہوتا اگر وہ مزاج جو اس کو گوارا کرتا ہے زمانہ گزشتہ میں عام ہوتا (یعنی اگر کوئی شخص زمانہ گزشتہ میں اس تسلیم و رضا سے بالاتر نہ ہوتا)۔ یہ ان لوگوں کے عمل کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے، جن میں سے ہر ایک نے اپنے زمانے اور اپنی باری میں، اس طریق زندگی کے قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے، جس کو انھوں نے اپنے گرد و پیش پایا تھا، اور جس کی ان کو بڑی لذت کے حاصل کرنے اور بڑے الم سے بچنے کے اصول پر قدرتی طور پر پابندی کرنی چاہیے تھی۔ بہتر طریق پر زندگی بسر کرنے کا تصور بڑے پیمانے پر رہا ہو یا چھوٹے پیمانے پہ۔ احتجاج کرنے والے فرد کا تعلق ممکن ہے اس معاشرے کی عام اصلاح سے تعلق رہا ہو، یا کسی خالص رواج کے تغیر سے۔ لیکن اگر اس نے اخلاق کے کسی واقعی ارتفاع میں عملی جامہ پہنا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بعض آدمیوں نے اس پر غور کیا ہے کہ ان کو کیا ہونا چاہیے، اور وہ کیا ہیں، جس سے ان کے اندر اصلاح کے لیے شخصی ذمہ داری کی حس بیدار ہو گئی ہے۔

ص۵۷

ایسا کرنے میں ممکن ہے، کہ انھوں نے شخصی اچھائی کا سوال اس شکل میں نہ اٹھایا ہو، جس شکل میں کہ یہ ایسے شخص کے محاسبۂ نفس کرنے والے ضمیر کے سامنے آتا ہے، جو نہایت ہی با اخلاق معاشرے میں زندگی بسر کرتا ہے، اور اس کے معیارات کی از روئے معمول پابندی کرتا ہے۔ ممکن ہے انھوں نے خود سے یہ سوال نہ کیا ہو کہ کیا اس عمل کے کرنے میں جس کی ہم سے توقع کی جاتی ہے، ہم صحیح محرکات سے عمل کرتے رہے ہیں۔ اس صورت میں یہ سوال رواجی اخلاق کے متعین معیار کو پہلے فرض کرتا ہے۔ اس زمانے میں جب اس قسم کا اخلاق بنا نہیں تھا بلکہ بن رہا تھا، اور ان فراموش شدہ پر جوشوں کے ذہنوں میں تھا، جن کے ہم اس کے لیے مرہون منت ہیں، فضیلت کے نصب العین اور رواجی عمل کا یہ تقابل اس صورت میں مشکل سے سامنے آتا۔ ان حالات میں یہ اپنی جانب قلب کے پاکیزہ بنانے کے اعلان کی صورت میں نہیں بلکہ ظاہری عمل کے نئے طریقوں کی صورت میں دعوت دیتا ہے، جس سے محرکوں اور سیرت کے تعلق رکھنے کا خیال کسی شخص کے ذہن میں نہ آئے گا۔ مگر اصولاً یہ فرد میں ایک مکمل زندگی کے تصور کا وہی عمل

ہے جس کے ساتھ خود اس کی زندگی تقابل رکھتی ہے، خواہ یہ کسی رواج کے رو کرنے کے لیے جو انسانی روح کے دعاوی کے لیے بیدار ہو رہی ہو، غیر منصفانہ اور غیر موزوں معلوم ہوتا ہو، یا صفائے قلب کے لیے جس سے ایسا کردار ہوتا ہو، جو بظاہر درست ہو، استغفار کی صورت میں ہو۔

۲۹۹- لیکن یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ اس طرح سے اس قوت محرکہ کو جو اخلاق کے عملی مصلح کے قلب میں کارفرما ہوتی ہے، اس قوت کے مطابق قرار دینا جو تاملی ضمیر کو اس تحقیق میں مصروف کرتی ہے، کہ آیا قلب اس قدر پاکیزہ ہے جس قدر کہ اس کو پاکیزہ ہونا چاہیے، ہم آخر الذکر کی عملی قدر و قیمت کے سوال کو مبہم اور دھندلا بنائے دے رہے ہیں۔ اس میں کسی شخص کو شک نہیں کہ جو شخص اپنے زمانے کے مروجہ اخلاق کی اصلاح کرتا ہے، اس کو کسی نہ کسی حد تک تصوریتی ہونا چاہیے۔ اس میں ایک تصور ہونا چاہیے۔ جو اس کے اندر اس تصور کے تحقق کے لیے تحریک پیدا کرے کہ میرے گردوپیش جو زندگی ہے اس سے بہتر زندگی ہونی چاہیے۔ یہ تصور کسی ایسی حقیقت کو ظاہر نہیں کر سکتا، جو تجربے میں آ چکی ہو۔ اگر اس سے ایسی حقیقت ظاہر ہو تو مصلح کی محنت و جانفسانی غیر ضروری ہو گی، جس قسم کی زندگی کی اس کو تلاش ہو گی وہ پہلے ہی سے موجود ہو گی۔ یہ ایسا تصور ہے، جس کے کوئی ایسی شے مطابق نہیں ہوتی، جو اس وقت تک حقیقتی بن چکی ہے۔ لیکن جو اس حیثیت سے کہ یہ مصلح کے اندر تحریک عمل پیدا کرتی ہے، اپنے مطابق ایک حقیقت کو عالم وجود میں لانے پر مایل ہوتی ہے۔ اس معنی میں مصلح کو تصوریتی ہونا چاہیے، مگر جس تصور کو وہ حقیقت کا جامہ پہنانا چاہتا ہے، وہ متعین اداروں ترتیبات زندگی اور طرق عمل کا تصور ہوتا ہے، جن میں سے ہر ایک خارجی حسی نتایج پیدا کرتی ہے۔ اس قسم کے تصور کے اثر (جس کو اگر ہم پسند کریں تو فضیلت کا نصب العین کہہ سکتے ہیں) جو انسان کی زندگی میں ایک واقعی مرئی تغیر پیدا کرتا ہے، اور اس نصب العین کے مابین کونسی حقیقی مطابقت پائی جاتی ہے جو انسان کو یہ دریافت کرنے پر مجبور کرتا ہے (یہ نہیں کہ

ایسی کیا شے ہے جسے اس کو کرنا چاہیے اور جس کو وہ نہیں کر رہا ہے بلکہ یہ کہ آیا اس میں جو کہ وہ کرتا رہا ہے جس کو وہ کرتا رہے گا (جیساکہ اس کو چاہیے) اس کا قلب کافی طور پر پاکیزہ رہا ہے یا نہیں۔ مطابقت ظاہر ہو جائے گی جب اس امر پر غور کریں گے کہ انسان کو بے غرضانہ اخلاقی اصلاح میں جو شے مصروف کرتی ہے وہ بہتر نظام زندگی کا ایک تصور محض نہیں ہے، اس معنی میں جس معنی میں ہم میں سے کسی کو لارڈ میئر کی نمایش یا پارلیمنٹ میں مباحثہ کا ایک تصور ان میں موجود ہوئے بغیر ہو سکتا ہے۔ مصلح کے اندر جو تصور تحریک پیدا کرتا ہے وہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کے تحقق کی وہ ایک شخصی ذمے داری محسوس کرتا ہے۔ اس کے عمل میں لانے کے لیے شخصی ذمے داری کا احساس خود عملی تصور کا اور شعور کی اس صورت کا ہوتا ہے جس کو ہم اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔ یہی وہ شے ہے جو اس کو عملی تصور کی حیثیت سے ممیز کرتی ہے مصلح اپنی نسبت یہ خیال کرنے کے علاوہ اور کچھ برداشت نہیں کر سکتا کہ وہ جہاں تک ہو سکتا ہے اپنے اصلاحی نقشے کو عملی جامہ پہنا رہا ہے۔ اور اس طرح سے ایک ممکن کا خیال کرنے کے بجائے وہ اس کو کرتا ہے۔ وہ ایک طرف تو خود کو اپنے سامنے جہاں تک اس کی قدرت میں ہوتا ہے، مجوزہ کام انجام دیتا ہوا لاتا ہے، دوسری طرف کسی کم قابل قدر کام کی خاطر خود کو اس سے غفلت برتتا ہوا تصور کرتا ہے، اور وہ آخر الذکر تصور سے نفرت کے ساتھ منھ پھیر لیتا ہے۔ اب چونکہ حقیقی مصلح کے لیے ایسی شے کا خیال جس کو کرنا چاہیے ہمیشہ ایسی شے کا خیال بھی ہوتا ہے، جس کو اسے ہونا چاہیے اور وہ ہونے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اگر وہ کام نہ کرے تو نہ ہو، اس لیے اس روح اصول کے مابین جو اس شخص کے خود سے سوال کرنے میں ظاہر ہوتا ہے، جو خود کو کسی خارجی فریضے کی طرف غفلت برتنے کا الزام دیئے بغیر، اور کسی ایسے اچھے کام کا تصور کیے بغیر جس کو وہ کر سکتا تھا، مگر جس کو ہنوز اس نے انجام نہ دیا ہو، پھر بھی خود سے یہ دریافت کرتا ہے کہ آیا وہ ایسا رہا ہے جیساکہ اس کو اس کام کے انجام دینے میں ہونا چاہیے تھا جس کو اس نے انجام دیا ہے، ایک

حقیقی وحدت ہوتی ہے۔

۳۰۰ — لیکن اگر اس روحی اصول کے مابین جو مذکورہ بالا ہر دو صورتوں میں کارفرما ہے، وحدت کو تسلیم کر لیا جائے، تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ آیا ان نتایج کے مابین، جو یہ اخلاقی مصلح کے وجود کے اندر، اور خود سے سوال کرنے والے ولی کے اندر پیدا کرتا ہے، کوئی حقیقی وحدت ہے۔ ایک صورت میں، تو نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اخلاقی مصلح اور جن لوگوں کو وہ متاثر کر سکتا ہے بعض خاص فرایض کو تسلیم کرتے ہیں، اور ان کو بجا لاتے ہیں، جن کو پہلے تسلیم نہ کیا جاتا تھا، یا بجا نہ لایا جاتا تھا۔ وہ اور اس کے ساتھی اپنے بنی نوع کے ساتھ پہلے سے مختلف قسم کا سلوک کرنے لگتے ہیں۔ لیکن دوسری صورت میں اگر ہم یہ دریافت کریں کہ خود سے صفائیٔ قلب کے متعلق سوال کرنے سے کونسا خاص عمل مرتب ہوتا ہے، تو ہمارے لیے اس کا جواب دینا مشکل ہو جاتا ہے، ایک اچھے منظم معاشرے کے معزز طبقوں میں محض معزز شخص اور نہایت ہی عالی حق شناس اور راستباز شخص کے خارجی طرز عمل و کردار میں بہت ہی کم امتیاز نظر آئے گا۔ اصولاً ایک شخص کا ناقابل ملامت کردار کے متعلق بھی خود کو یہ کہہ کر ملامت کرنا، کہ میرا محرک اس میں اچھا نہ تھا، ایسی حالت میں ہو سکتا ہے، کہ وہ بہترین معاشری اثرات سے بہت اچھی طرح سے با اخلاق بن چکا ہو۔ جب اس قسم کا آدمی کسی کامل ارادے کے نصب العین کی موجودگی میں خود کو ملامت کرتا ہے، تو وہ اس احساس کے تحت کہ اس کی اس سے توقع کی جاتی ہے، پہلے سے ان تمام باتوں کو انجام دے رہا ہوگا، جن کا اس قسم کے نصب العین کا شعور بصورت دیگر اس سے طالب ہوتا۔ جب تک کہ اس کے پاس خلایق دوستی یا خطابت کے لیے فرصت نہ ہو، اس وقت تک خارجی کردار میں اس کی بولی ہوئی حالت کو ظاہر کرنے کے لیے (اگر ہم اس حالت کو اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں، جس میں وہ اپنی ذاتی ناقابلیت نصب العین تقدس سے تقابل کرنا سیکھتا ہے) اور اخلاقی اطمینان سے ممیز کرنے کے لیے، جس میں ممکن ہے کہ وہ پہلے تیار رہتا ہو، اور جو اس کے اردگرد اکثر فرض شناس شہریوں کی حالت ہوتی ہے، کوئی شے نہ ہوگی۔

۱۰۳ ـــ اگر ہم خارجی کردار میں بھی اس کی حالت کا بغور مطالعہ کر سکتے، تو یہ ظاہر ہو جاتا کہ فرق ہے۔ وہ اس کام کو کرتے ہوئے، جس کی اس سے توقع ہوتی ہے، اور نہ محض نمود کے لیے جس طرح سے نقال کرتے ہیں، بلکہ حضور قلب کے ساتھ جس طرح سے خدا کی عبادت کی جاتی ہے، بلند تر معیار تک بلند ہوگا۔ جن فرایض کی بجا آوری کی اس سے توقع کی جاتی ہے، ان سے وہ اس سے بہت زیادہ معنی سمجھے گا جتنے کہ وہ سمجھتے ہیں، جو ان کی بجا آوری کے طالب ہوتے ہیں۔ اور وہ ہمیشہ ایسے فرایض کی تلاش میں رہے گا، جن کے تسلیم نہ کرنے سے اس کی نسبت کوئی برا خیال قایم نہ کرے گا۔ مگر ایسا کرنے میں غالباً وہ اپنی نسبت یہ نہ محسوس کرے گا کہ میں اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی نسبت بلند تر معیار پر عمل کر رہا ہوں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ ایک معنی میں، وہ قانون رائے اور معاشری توقع سے تجاوز کر جاتا ہے، مگر وہ ایسا صرف اس کے بلند تر معانی کے مطابق ترجمانی کر کے کرتا ہے۔ وہ قانون چونکہ انسانی شعور میں ایک نصب العین کردار کے گزشتہ عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اس لیے اس سے اس لحاظ سے کہ اس کی ترجمانی ایک شعور اسی اثر کے تحت کر رہا ہے یا نہیں کر رہا ہے، مختلف اصول مرتب ہوں گے۔ یہ اس اعتبار سے کہ لوگ سننے کے لیے کان رکھتے ہیں بہت سی آوازوں میں بولتا ہے، اور حق شناس آدمی کی روح اپنے آپ کو اس طرح سے ظاہر کرتی ہے کہ وہ اس میں سے پاکیزہ ترین آواز کو سنتی ہے، وہ ایسے جج کے مانند ہوتا ہے، جو ہمیشہ نیا قانون ہر پرانے قانون کی ترجمانی کرتے ہوئے بناتا رہتا ہے۔ وہ مسلمہ معاشری ضابطے میں سے بلند تر معنی نکالتا رہتا ہے، اور بعض مطالبات کو جو اس میں اب تک بالقوہ موجود تھے، حقیقت کا جامہ پہناتا رہتا ہے۔ وہ کردار کے ایسے اصولوں کی ضرورت محسوس کرتا ہے، جو اگرچہ لازمی طور پر انسانی زندگی کو مکمل بنانے کی اس سعی سے پیدا ہوتے ہیں، جس کی بدولت رواجی اخلاق عالم وجود میں آگیا ہے، مگر با ایں ہمہ وہ اس اخلاق کا مسلمہ جزو نہیں ہیں، اور اسی وجہ سے ان کا ان لوگوں پر کوئی اثر نہیں ہے، جن کا بلند ترین محرک اس امر کی حس ہوتی ہے، کہ ان سے کیا توقع کی جاتی ہے۔

۳۰۲— یہ صحیح ہے، مگر محض اسی وجہ سے صحیح نہیں ہے یعنی خارجی کردار میں بعض ایسے نتایج ہونے کی بنا پر ہی نہیں، جو کافی تفتیش پر اس سے برآمد ہوتے ہوئے معلوم ہوں) کہ ہم اس امر کے مدعی ہیں کہ حقیقی تذلل نفس، تقدس کے نصب العین کے مقابلے ایک حقیقی قیمت رکھتا ہے، جو بہ اعتبار کیفیت ویسی ہی ہوتی ہے۔ جیسی کہ سب لوگ اخلاقی اصلاح کے جوش سے منسوب کرتے ہیں ہم اس کے لیے اس قسم کی قیمت کے مدعی ہیں، (ایسی قیمت جو اس میں ایسی خیر کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے ہو سکتی ہے جو خود اس کے علاوہ ہو) اس بنیاد پر کہ یہ اثر کامل انسانی زندگی میں ضروری ہے، اور اس بنیاد پر کہ فعلیتوں کی وہ کائنات جو خود کو ظاہر کرتی ہے، جیسی بھی ثابت ہو، تذلل نفس جو خدا طلب اور خدا جو جذبہ بھی ہے، ہمیشہ ان کا سرچشمہ ہونی چاہیے۔ اخلاقی مصلح سے جس سیرت کا اظہار ہوتا ہے، وہ بھی جس حد تک کہ کامل زندگی کا محض وسیلہ ہی نہیں، بلکہ اس روحی اصول کا ایک پہلو ہوتی ہے جس کا اس زندگی پر حکمران ہونا ضروری ہوتا ہے، اسی قسم کی قدر و قیمت رکھتی ہے۔ لیکن چونکہ ہم اس کو فرض کیے بغیر نہیں رہ سکتے، اگر بنی نوع انسان کی کامل زندگی حاصل ہو جائے تو، اس روحی اصول کو اس حالت سے متجاوز ہو جانا چاہیے جس میں یہ اصلاحی جوش کی صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے (کیونکہ اس صورت میں اصلاح کے لیے خرابیاں، اور رفع کرنے کے لیے برائیاں باقی نہ رہ جائیں گی) دوسری طرف جب تک انسانی زندگی انسانی رہتی ہے ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ اپنی نہایت ہی مکمل صورت میں بھی ایسی ہو سکتی ہے کہ تقدس کا نصب العین اس کو دعوت تذلل نہ دے سکے۔

اس مفروضے میں کہ انسانی زندگی عیوب سے پاک اور مظالم سے بری ہو، کوئی تناقض نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایسی انسانی زندگی کا مفروضہ ہے جس کی تمام استعدادوں کا تحقق ہو چکا ہو، ایسی زندگی میں مصلح کا یہ سوال کہ ایسے صریحی فعل کی صورت میں جو عمل میں آرہا ہو کیا کرنا چاہیے، بامعنی نہ ہوگا۔ مگر جب تک یہ ایسے انسانوں کی زندگی ہے یعنی ایسے

نفوس کی زندگی ہے جو پیدا ہوتے بڑھتے اور مرجاتے ہیں، جن میں فطرت حیوانی ایسی گاڑی ہے جس کے ذریعے مقدس تحقیق ذات کرنے والی روح عمل کرتی ہے، جن میں نیکی بنی بنائی پیدا نہیں ہوتی بلکہ اب یہ (کتنا ہی ناقابل خطا عمل کیوں نہ ہو) عادت و تعلیم کے ذریعے سے مخالف رجحانات کو زیر کر کے قایم ہوتی ہے، اس وقت تک انسانی روح کے لیے اپنے اور غیر محدود روح کے مابین تقابل باقی رہنا ضروری ہے، جس کا اس کو اس طرح سے شعور رہنا ضروری ہوتا ہے کہ یہ اپنے سامنے مگر اپنے سے علاوہ موجود ہے، ورنہ تو یہ انسانی روح نہ ہوگی۔ اس کی استعدادوں کا تحقق جس قدر مکمل ہوگا، اسی قدر اس کو ایسے اس کے غیر محدود اور محدود دونوں ہونے کا فہم واضح ہوگا، غیر محدود ہونے کا فہم اس شعور کے لحاظ سے ہوگا کہ ایک غیر محدود روح ہے اور یہ ایسا شعور ہے جو اس روح کے صرف اعلام ذات سے ہی پیدا ہو سکتا ہے، اور محدود ہونے کا فہم فطری حالات کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اسی کی بدولت غیر محدود روح ہمیشہ اپنے سے بالا معلوم ہوتی ہے جس کی یہ ہمیشہ آرزو ہوتی ہے مگر جس تک رسائی کبھی نہیں ہوتی۔ غیر محدود روح کی طرف جس سے وہ اس طرح سے تعلق رکھتا ہے، انسان کی طرز روش اپنی بلند ترین اور مکمل ترین حالت میں بھی، صرف وہ ہو سکتی ہے جس کو ہم نے نصب العین تقدس کے سامنے تذلل کہا ہے۔ اس کی روش غیر محدود ذات کے مقابلے میں علم کی نہیں ہوتی کیونکہ علم تو واقعہ یا علایق کا ہوتا ہے، اور غیر محدود روح نہ تو واقعہ ہے اور نہ علاقہ ہے، اس کی روش کامل اور باشعور اتحاد کی ہی نہیں ہوتی، کیونکہ اس سے انسان کو اس کی فطرت انسانی باز رکھتی ہے، اس کی روش اسی احترام و آرزو کی ہوتی ہے جو اخلاقی زندگی کی کل بلند تر منازل سے متعلق ہوتی ہے۔ اس کو غیر محدود روح کی نسبت یہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ اس بہترین سے بہتر ہے جس تک وہ خود پہنچ سکتا ہے، مگر جو (اسی وجہ سے) خود اس کے بہترین ہی کے قبیل کا ہوتا ہے۔ اور چونکہ خود اس کا بہترین ایثار و قربانی کے ارادے پر مبنی ہوتا ہے، اس لیے اسے غیر محدود روح کو اپنے سامنے لانا

چاہیے، مگر ایسے ارادے کی حیثیت سے نہیں جو مخالف رجحانات کی حدود کے اندر خیر ہوتا ہے، بلکہ اس سے اعلیٰ دارفع صورت میں، اگرچہ ہم اس کا قطعی طور پر تصور نہیں کر سکتے۔

۳۰۲ - پس وہ روحی فعل جس کو مختلف پہلوؤں سے تذلل نفس یا ارتفاع نفس کہا جا سکتا ہے، یعنی وہ فعل جس میں قلب خدا تک بلند ہوتا ہے، جس میں کل داخلی انسان ایک شخصی تقدس کے نصب العین کے تلاش میں باہر نکل پڑتا ہے، یہ فعل اگرچہ اصولاً انسان کی کل اخلاقی کوشش کے مطابق ہوتا ہے، مگر اس کو ایک معنی میں اس کی سب سے آخری شکل خیال کیا جا سکتا ہے، کیونکہ سعی ناکام کی زحمت سے بری ہونے کی وجہ سے، جس کی پورے طور پر منظم معاشرے سے توقع ہو سکتی ہے، یہ پھر باطل نہیں ہوتا۔ اس کی قیمت ایک داخلی قیمت ہوتی ہے، جو اپنے سے ماوراء کسی ایسے نتیجے سے ماخوذ نہیں ہوتی جس کو یہ پیدا کرتی ہو۔ اس اعتبار سے یہ نیک نیتی کے کسی دوسرے اظہار سے مختلف نہیں ہوتی۔ اگر یہ بظاہر اس قسم کے ارادے سے نسبتہً زیادہ صریح اظہارات سے مختلف ہوتی ہے، تو اس کی یہ وجہ ہے، کہ یہ اگرچہ اس کی داخلی قیمت میں شریک ہیں، مگر بہ حیثیت وسیلہ کے ایک اور قیمت بھی رکھتے ہیں، جو بظاہر اس میں معلوم نہیں ہوتی۔ یہ انسانی معاشرے کی محسوس اصلاح میں پیدا ہوتے ہیں، مگر یہ اصلاحات بھی اس داخلی خیر یعنی روح انسانی کی تکمیل سے تعلق رکھتی ہیں، جس سے ایسا قلب جو متذلل بھی ہو اور آرزومند بھی ایک پایندہ حالت ہوتا ہے۔ آیا اس قسم کا قلب کسی شخص کے اندر خود کو ایسی خارجی ذاتی عمل کی صورت میں ظاہر کرے گا جو محسوس طور پر مفید ہو یا نہیں اس کا مدار زیادہ تر معاشری ماحول پر اور اس شخص کی عقلی اور دوسری قسم کی قابلیتوں پر ہوگا۔ اگر یہ حالات کسی صورت میں بھی ایسے ہیں، جس کی وجہ سے مفید معاشری فعلیت کی ایک بڑی مقدار عمل میں آسکتی ہے، تو ہم خارجی اثر کی وجہ سے بہت ممکن ہے، اس روحی اصول کو نظر انداز کر دیں، جس سے یہ در اصل پیدا ہوتا ہے، اور جو دوسرے شخص میں جس کے حالات و مواہب مختلف ہوں، اور جس سے اس قسم کا کوئی ظاہری

نتیجہ ظہور میں نہ آئے، ایسا ہی ہو سکتا ہے۔ ہم کامیاب مصلح کی تعریف کرتے ہیں، اور اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں، کہ وہ محض ویسا ہی ہے، جیسا کہ دوسرے حالات و مواقع پر ایک ایسا شخص ہوتا ہے جس کی حق پرستی و نیکی کا لوگوں کو علم نہیں ہوتا۔

اگر وہ غایت جس کے حوالے سے اخلاقی قیمتوں پر حکم لگایا جاتا ہے، خود کامل زندگی کے (جو ایک سچے ارادے پر مبنی ہوتی ہے) علاوہ اور کوئی شے ہوتی، تو اس گوشہ نشین ولی کو اس شخص کے مقابلے میں جس کی خدمت کو ہم مظالم کی تلافی اور معائب کی اصلاح کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں، کمتر سمجھنا درست ہوتا۔ لیکن اگر انسان کے لیے برترین قیمت وہ ہے جو ہم سمجھتے ہیں، (یعنی اپنی پوری تکمیل کی حالت میں خود انسان ہے تو ایسے شخص کا جو بظاہر زیادہ عملی قسم کی خیر کا مالک ہو، زیادہ خود سے سوال کرنے والے یا شعوری طور پر خدا کے ڈھونڈنے والے شخص سے مقابلہ کرنا محض بے سود ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی قیمت داخلی ہے اور بعینہ ایک ہے۔ کیونکہ ہر ایک کی قیمت ایک قلب کی سیرت یا ارادے پر مبنی ہے۔ انسانی استعدادوں کی تکمیل کے ساتھ اس قیمت کا اظہار کتنے ہی مختلف طور پر کیوں نہ ہو، مگر پھر بھی یہ کامل انسان کی قیمت ہوتی ہے۔ ان کے مابین جو امتیاز ہے، جب اس پر اس نقطۂ نظر سے نظر ڈالی جاتی ہے، جس سے اخلاقی قیمتوں کا اندازہ کیا جاتا ہے، وہ محض اتفاقی معلوم ہوتا ہے۔ یہ امتیاز ان حالات کا ہے، جن کے تحت ایک ہی اصول عمل کار فرما ہوتا ہے۔ معاشرے کی بعض حالتوں میں انفرادی مزاج و قابلیت کے بعض حالات کے تحت یہ ایک صورت اختیار کرتا ہے۔ کسی صورت میں بھی یہ اثرات سے خالی نہیں ہوتی لیکن ایک صورت میں اس کے اثرات زیادہ ظاہری اور آنی ہوتے ہیں، اور دوسری صورت میں، یہ نہفتہ اور داخلی ہوتے ہیں۔ لیکن ہر سلسلۂ اثرات اپنی قیمت رکھتا ہے، اور کامل زندگی کے لیے وسیلہ ہوتا ہے، جس سے گوشہ نشین ولی اور سچا معاشری مصلح دونوں محض وسائل کی سی نسبت نہیں رکھتے بلکہ جس کو ہر ایک اپنے وجود کے اندر (جن حدود کے ساتھ بھی ہو) ظاہر کرتا ہے۔

صا

۳۰۴ — ان امور پر غور کرنے کے بعد ہم اس تحقیق کی طرف لوٹتے ہیں، جس سے یہ پیدا ہوئے ہیں۔ اس سوال کو، کہ کیا کرنا چاہیے؟ (جو ایسا سوال ہے جس کا تفصیلی طور پر عمل زیر غور کے ممکنہ اثرات کی جانچ کر کے جواب دیا جا سکتا ہے) اس سوال سے ممیز کرتے، کہ مجھے کیا ہونا چاہیے؟ (جو سوال محرکات اور سیرت سے متعلق ہے) ہم نے یہ بتایا تھا، کہ آخر الذکر سوال صحیح طور پر ایک شخص خود اپنے افعال کے متعلق کر سکتا ہے، خواہ وہ گزشتہ ہوں یا آیندہ۔ دوسروں کے متعلق وہ پوری طرح یہ نہیں جان سکتا کہ کسی خاص فعل سے جو محرکات و سیرت ظاہر ہوئے وہ کیا تھے، یا کیا ہوں گے؟ اور اس قسم کے علم کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ قیاس آرائی کرنے سے انکار کرے، تو اس کو کوئی الزام نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اپنے متعلق ہر شخص یہ دریافت کر سکتا ہے، کہ فلاں فعل کرنے میں کیا میں ایسا تھا، جیسا کہ مجھکو ہونا چاہیے تھا، یا میں فلاں فعل کرنے میں ایسا ہوں گا، جیسا کہ مجھکو ہونا چاہیے۔ وہ اس قسم کا سوال معقول طور پر کر سکتا ہے، کیونکہ یہ امر کہ آیا اس کا جواب فی الحقیقت صحیح ہوگا اس کی مقدار معلومات یا اس قابلیت تحلیل پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اس کی اپنی ذات سے دیانت برتنے پر مبنی ہے۔ لیکن کیا وہ اس قسم کے سوالات کرنے میں اور اس قسم کے نصب العین فضیلت کو سامنے رکھ کر سوال کرنے میں، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، اس امر کے متعلق زیادہ باخبر ہو جائے گا کہ اس کو کیا کرنا چاہیے، یا وہ اس کے کرنے پر زیادہ مایل ہو جائے گا۔

۳۰۵ — اب یہ بات ظاہر ہے کہ اگرچہ وہ اس قسم کے سوالات پورے خلوص کے ساتھ کرے، مگر وہ اس بنا پر اس کا بہتر فیصلہ نہیں کر سکتا کہ اس کو کیا کرنا چاہیے، جس حد تک فیصلہ صحیح اطلاع یا امور واقعی کے متعلق صحیح استدلال یا حالات کی صحیح تحلیل پر مبنی ہوتا ہے۔ مگر ایک شخص کو اپنے کردار کے متعلق ایسے شکوک ہو سکتے ہیں، جن کے دور کرنے کے لیے ایسی اطلاع یا تحلیل کی زیادہ تر ضرورت ہوتی ہے۔ ممکن ہے وہ اپنے سے اس قسم کے سوالات کرے، کیا میں کل اس سایل کی مدد کرنے میں حق بجانب تھا، کیا یادری بنتے وقت جس

اقرار کی ضرورت تھی اس کے کرنے میں میں حق بجانب تھا' کیا قانون جبر کے خلاف گزشتہ اجلاس میں رائے دینے میں میں حق بجانب تھا' اور ممکن ہے وہ اپنی ذات کے متعلق اس قسم کے سوالات اس معنی میں کر رہا ہو' جس معنی میں وہ کسی اور شخص کے افعال کے متعلق اس قسم کے سوالات کر سکتا ہو' یا اس معنی میں کر رہا ہو' جس معنی میں ان پر ایک مجلس مباحثہ میں بلا ان محرکات و سیرت کے لحاظ کے بحث ہوتی ہے' جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ مفروضہ کہ کوئی شخص اس قسم کے سوالات اپنے کردار کے متعلق محض اس معنی میں کرے گا نہایت ہی مبالغہ آمیز معلوم ہوتا ہے۔ وہ درحقیقت اپنے آپ کو اس حالت ذہن کا لحاظ کرنے سے نہیں بچا سکتا' اب وہ بری ہو یا بھلی' جس کی وجہ سے اس نے اس طرح سے عمل کیا جس طرح سے کہ یہ اس سے واقع ہوا ہے' سایل کی مدد کرنے میں وہ محض اپنے ضمیر سے اس آرام طلبی کی بنا پر جو اس کو زیادہ ہوشمندانہ سخاوت سے کام لینے کی تکلیف سے بچاتی ہے' ایک طرح کی مصالحت نہیں کر رہا تھا۔ یا خود کو وہ آنی خوشی نہ بخش رہا تھا جو دوسرے کی مدد سے حاصل ہوتی ہے یا اس کے پیش نظر یہ بات تو نہ تھی کہ لوگ اس کی سخاوت کی تعریف کریں' حالانکہ اس کے فعل سے ایک مذموم رواج کو فروغ ہو رہا تھا۔ مذکورہ بالا اقرار کرتے وقت کیا اس کا محرک محض نیکی کرنے اور صداقت کی تعلیم دینے کی خواہش تھی' یا وہ کسی ایسی خواہش سے متاثر تھا کہ باآرام زندگی بسر کرے جس میں مفید ہونے کی شہرت کم از کم زحمت و پریشانی کے ساتھ حاصل ہو۔ قانون جبر کے خلاف رائے دینے میں کیا وہ اس خواہش سے متاثر تھا کہ اپنے منتخب کرنے والوں کے ایک اہم حصے کو خوش کرے یا اس کے پیش نظر یہ بات تھی وزرا کو زک دے۔ یہ مشکل سے ممکن ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص جو اپنی ذات سے دیانت سے کام لیتا ہو' وہ مفروضہ صورتوں میں اپنے کردار کے محرک کے متعلق اس قسم کے سوالات کیے بغیر رہے۔

مگر جب کامل طور پر دیانت داری کے ساتھ ان سوالات پر غور ہو لیتا

ہے، پھر بھی یہ واقعات و حالات کے متعلق ان سوالات کو ختم نہیں کر دیتے، جو مفروضہ صورتوں میں لازمی طور پر پیدا ہوتے ہیں، وہ شخص خیرات کرنے میں یا مذہبی گروہ میں شامل ہونے میں قانون جبر کے خلاف رائے دینے میں اپنے کردار کی قیمت کا عام طور پر خیرات کے اثر کا اور اس خاص صورت میں خیرات کے اثر کا لحاظ کئے بغیر اندازہ نہ کر سکا، اور نہ ان حالات کا لحاظ کئے بغیر رہ سکا جن پر کلیسا کا افادہ اور ان اقراروں کی اضافی صداقت مبنی ہے، جن کا یہ طالب ہوتا ہے اور نہ عام معاشری زندگی کے ان حالات کا لحاظ کئے بغیر رہ سکا اور خصوصاً آئرلینڈ میں جو قانون جبر کو ایک ضروری شے یا سیاسی شر بناتے ہیں۔ کیونکہ اگرچہ وہ ایسا کام جو بہ اعتبار نتایج کے اچھا ہے، نیک بنے بغیر کر سکتا ہے وہ اس وقت تک نیک نہیں ہو سکتا، جب تک وہ ایسا کام نہ کرے جو بلحاظ نتایج کے اچھا ہو۔ یہ سوال کہ آیا اس نے وہ کیا ہے، جو اس کو کسی خاص صورت میں کرنا چاہیے تھا، اس کا جواب اثبات میں اس نتیجے کے پیدا ہوئے بغیر دے سکتا ہے، کہ وہ ایسا رہا ہے جیسا کہ اس کے کرنے میں اس کو ہونا چاہیے تھا۔ مگر جب تک اس کا جواب نہ دیا جا سکے وہ یہ فرض نہیں کر سکتا کہ وہ ایسا رہا ہے، جیسا کہ اس کو ہونا چاہیے۔ اور اس کا ایسی صورتوں میں جواب دینے کے لیے جیسی کہ ہم فرض کرتے رہے ہیں حالات و اثرات کا پورا لحاظ رکھتے ہوئے اس قسم کے علم اور فراست کی ضرورت ہے جو نہایت ہی سچے استفسار نفس اور نہایت ہی حقیقی تذلل نفس سے براہ راست نہیں مل سکتے۔

۳۰۶۔ مگر اعتراض یہ ہوگا کہ یہ اعتراف اس دعوے کے مخالف ہے، جو ابھی کیا گیا تھا کہ اس سوال کا کہ فلاں فعل کرنے میں کیا میں ایسا تھا جیسا کہ مجھ کو ہونا چاہیے تھا انسان کی مقدار معلومات پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کے اپنی ذات کے ساتھ بادیانت ہونے پر مبنی ہے، اب یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک شخص جب تک کہ فعل اس قسم کا نہ ہو کہ اس سے اچھے نتایج پیدا ہوں، اس وقت تک وہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا، جیسا کہ ایک فعل کے کرنے میں اس کو ہونا چاہیے، اور یہ کہ ایک شخص کے فیصلے کی صحت بعض صورتوں میں اس آخری امر کے متعلق ہیں

کے اپنے ساتھ دیانت برتنے پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ اس کے علم اور اس کی قوت تحلیل پر مبنی ہوتی ہے۔ ان دو دعووں کے مابین کس طرح سے توفق پیدا کیا جائے اس نکتے کی تشریح سے خود سے سوال کرنے والے ضمیر کا حقیقی فعل اور اس کی قدر و قیمت ظاہر ہو جائے گی۔

اگر ضمیر کا فعل مجھے اس سوال کی طرف متوجہ کرنے میں کہ فلاں فعل کے انجام دینے میں کیا میں ایسا تھا، جیسا کہ مجھ کو ہونا چاہیے تھا؟ یہ ہو کہ اس خاص صورت میں میرے کردار کی صحیح قدر و قیمت تک پہنچ جائے تو فعل کے نتایج پر غور کرنا بھی اسی قدر ضروری ہوگا کہ فعل کے اثرات خیر کے حقیقی معیار کے مطابق خالص خیر ہونے چاہئیں اور اس کے کرنے میں میری دلچسپی خالصاً اس خیر کی دلچسپی ہونی چاہیے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ٹھیک جس قدر میرا کردار اس ناقابل حصول تکمیل سے کم رہا ہے، اس کی اس وقت تک تحقیق نہیں ہو سکتی جب تک ہم کو کل اخلاقی اثرات و نتایج کی علتیں معلوم نہ ہوں، اور نہ اس قسم کی تحقیق عملی اعتبار سے اہم ہو سکتی ہے۔ جو شے اہمیت رکھتی ہے، وہ یہ ہے کہ مجھے اپنے محرکوں اور سیرت میں اس احساس کوتاہی کو زندہ رکھنا چاہیے، جو اعلیٰ خیر کی آرزو اور اس کی طرف ترقی کرنے کی شرط ہے۔ اور اس غایت کے لیے جہاں یہ سوال کہ آیا میں اپنے فعل کے ممکنہ نتایج کا لحاظ کرنے میں پوری طرح صابر محتاط اور بے تعصب رہا ہوں ایک ضروری سوال ہے۔ یہ ایسا سوال ہے جس کے جواب دینے کے لیے صرف اس امر کی ضرورت ہے کہ میں اپنی ذات کے ساتھ دیانت داری سے کام لوں، اور کسی طرح سے اس کی ضرورت نہیں کہ میں ہوشیار یا باخبر ہوں، وہاں اس سوال کے کہ فعل ان نتایج کے اعتبار سے جن کی پیش بینی کرنے کے لیے میرے پاس کافی علم یا قابلیت نہ تھی، بغیر کسی عملی نقصان کے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ محرکات و سیرت کے سوال پر اگر دیانت داری کے ساتھ غور کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچ چکا ہوں کہ فلاں فعل کے کرنے میں میں بالکل ایسا ہی تھا، جیسا کہ مجھے ہونا چاہیے تھا، تو میرے لیے اس امر کا یاد دلایا جانا

ضروری ہوگا، کہ میرے فعل کے ممکن ہے، ایسے برے نتایج ہوں جن کی میں نے پیش بینی نہ کی ہو (جن کی شاید اپنی کند ذہنی یا لاعلمی کی وجہ سے پیش بینی نہ کر سکتا ہوں) مگر جو بہر حال میرے فعل کا جزو ہیں۔ مگر جس وجہ سے محرکوں اور سیرت کے سوال پر اگر ایمانداری سے غور کیا جائے، تو یہ کسی گزشتہ کردار پر غور کرکے مطمئن ہو جانے کے منافی ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کا اخلاقی فرض کردار کے نامعلوم نتایج کی ذیلی تحقیق کے بغیر پورا ہو جاتا ہے، یہ امر کہ مجھے اپنی خود غرضی کاہلی اور بے صبری سے شرمانا چاہیے اور اپنی لاعلمی اور کم بصیرتی پر شرمندہ نہ ہونا چاہیے اعلیٰ خیر کی سعی کا کافی سرچشمہ ہوتا ہے۔ اگر پہلے امور سے انسان شرمندہ ہو تو بعد کے امور پر شرمندہ ہونا (اگر یہ احساس اس میں پیدا کیا جا سکے) اخلاقی اعتبار سے بے نتیجہ ہوگا۔ اس کے برعکس اگر برترین کے لیے وہ شخصی سعی موجود ہو، جو تذلل نفس کا دوسرا رخ ہے یہ علمی جلا اور حکمی انکشاف کے نتایج کو (جیسے جیسے حاصل ہوتے جائیں گے) انسانی تکمیل کی راہ میں کارآمد بناتی جائے گی۔ یہ کام بھی سعی انجام دے سکتی ہے، اس کے علاوہ اور کوئی شے انجام نہیں دے سکتی۔

۳۰۷۔ پس اگر ہم سے یہ دریافت کیا جائے کہ جب ایک شخص فضیلت کے نصب العین کو اپنے کردار پر اس سوال کی صورت میں عائد کرتا ہے، کہ کیا میں اپنے فلاں کردار میں ایسا تھا جیسا کہ مجھ کو ہونا چاہیے تھا؟ تو کیا اس امر کے متعلق کہ اس کو کیا کرنا چاہیے، وہ زیادہ واقف ہو جاتا ہے، یا اس کی طرف اس کو زیادہ میلان ہو جاتا ہے، تو جواب میں ہم کو یہ بتا دینا چاہیے کہ خود یہ سوال اس امر کے متعلق کہ ہم کو کیا کرنا چاہیے کل حکمت کا سرچشمہ ہے۔ یہ انسان کی اس آرزو اور سعی کو ظاہر کرتا ہے کہ جو کچھ اس میں بننے کی صلاحیت ہے اس میں سے وہ بہترین بنے، جس سے آخرکار یہ خیال ماخوذ ہوتا ہے کہ ایسی کوئی شے ہے جس کو کرنا چاہیے اور نیز یہ تحقیق کہ وہ کیا ہے، یہ اس صحیح کردار کی جستجو کو ظاہر کرتی ہے، جو فرد شخصی ذمے داری کے اس احساس کے تحت کرتا ہے، جو اس میں بہترین کے انجام دینے، برترین کے حاصل کرنے کی

۳

ہوتی ہے، اور یہی جستجو ایسی شے ہے جو اس کو خود اپنے عمل یا دوسروں کے اعمال کا مصلح بنا سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے کہ نصب العین فضیلت کی کسی معرفت سے خواہ وہ کتنا ہی خالص و بلند کیوں نہ ہو، اپنی یا اپنے ہمسایوں کی اصلاح کی کسی تحریک سے جو نصب العین اور مروجہ عمل کے مقابلے سے حاصل ہو سکتی ہے ہمیں اس امر کا علم نہ ہوگا کہ مختلف اقسام کے عمل کا معاشرے کی عافیت پر کیا اثر پڑتا ہے، خواہ اس عافیت کا اندازہ ممکنہ لذت کی زیادہ سے زیادہ مقدار سے کیا جائے یا ایسی غایت کے حوالے سے جو خود ارادۂ نیک کا تحقق ہوتی ہے۔ نصب العین جس طرح سے کسی خاص شخص کے سامنے ہوتا ہے اس طرح اس سے براہ راست کسی ایسی خاص شے کے کرنے کا حکم نہیں ملے گا، جو اس کے ذہن میں پہلے سے اچھے نتایج سے تعلق نہ رکھتی ہو، اور نہ اس کی وجہ سے وہ کسی ایسی شے سے پرہیز کرے گا، جو پہلے سے برے نتایج سے تعلق نہ رکھتی ہو۔ لیکن اگرچہ اس کو عمل کے طبیعی، معاشری نتایج سے آگاہ نہ کرے، اور اس قسم کی آگاہی کے ذریعے سے نئے احکام نہ دے، تو یہ اس کو اس کی تلاش میں تو رکھے گا۔ اس کے قلب کو اس کے لیے کھولے گا، اور اس کو اس امر کے لیے تیار کرے گا کہ جیسے ہی یہ ہدایت حاصل ہو اس کی شخصی فریضے کے اندر ترجمانی کرے۔ ہدایت کے دینے میں عامل تحلیلی یا اختیاری ہو سکتے ہیں جنھیں نصب العین فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا، (جو خود کو بہت ہی کم اس سوال سے تکلیف دیتے ہیں، کہ آیا وہ ایسے ہیں جیسا کہ ان کو ہونا چاہیے) اگرچہ وہ ایسے ہوں کہ اگر ان کو ان کے عقلی مشغلے میں کوئی کامل کام کا نصب العین قابو میں نہ رکھے تو وہ بنی نوع انسان کے معلم ثابت نہ ہوں۔ لیکن جب ہدایت حاصل ہو چکتی ہے، تو خود پر عاید کردہ حکم زندگی کے بہتر بنانے کے لیے اس کو کام میں لانے کے متعلق باقی رہ جاتا ہے، اور یہ صرف ایسے ضمیر سے مل سکتا ہے، جو ایک نصب العین فضیلت پر عامل ہو، مثلاً بلا امتیاز خیرات کرنے سے یا شراب کے فروخت کرنے کی خرابی سے جو سبق حاصل ہوتا ہے۔ ممکن ہے یہ معاشری یا طبیعی تحلیل سے حاصل ہوا ہو، مگر عملی

صفحہ ۳۶۹

طور پر یہ اس وقت تک بے سود رہے گا جب تک بعض اشخاص جن میں سے ہر ایک معاشری وجود کی حیثیت سے، اپنے آپ کو بہترین بنانے کی ذمہ داری کے شعور کے تحت اپنے ذمے یہ کام نہ لے لے کہ معاشرہ اس سبق کو عملی جامہ پہنائے۔

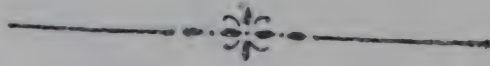
۲۰۸- یہ خیال کہ ایک نصب العین فضیلت ایسے جزئی فرایض کی طرف ذہن کے منتقل کرنے سے عاری ہوتا ہے، جو پہلے سے مسلم نہیں ہوتے، غالباً اس کے باضابطہ تعریف کے ذریعہ عام دعوے کی شکل میں بیان کرنے کی ضرورت سے پیدا ہوا ہے اس قسم کے قضیوں سے جیسے کہ انسان کی حقیقی خیر یا اس کی استعدادوں کا تحقق یا انسانی زندگی کی تکمیل ہے، یا نیک نیتی ایسی نیت ہے، جس کا مقصود اس قسم کی تکمیل ہے، (یا پھر نیک نیتی کی کسی خاص صورت کی یا کسی خاص فضیلت کی تعریف سے) ہم سے خاص طرح سے یہ مطالبہ کیا جاسکتا ہے کہ ان خاص فرایض کے سوا جو پہلے سے ان تصورات میں داخل ہیں، جن کی وہ حدود ظاہر کرتی ہیں، جو ان مختلف قضیوں میں موضوع کی حیثیت رکھتی ہیں، کوئی خاص فریضہ نکال تو دو اس علم سے کہ حقیقی خیر، ارادۂ نیک، مخصوص فضایل ایسی ہیں جیسی کہ تعریف کی گئی ہے، کوئی شخص ایسے خاص فرایض سے واقف نہ ہوگا، جن سے وہ ان تعریفات تک پہنچنے سے پہلے واقف نہ تھا۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاسکتا ہے، وہ یہ ہوگا، کہ اس قسم کی تعریفات اس کو نفس کے دھوکوں میں پڑنے سے محفوظ رکھیں گی، جو بصورت دیگر ممکن ہے اس کی نظر سے مسلمہ فرایض او جھل کر دیتے۔ اگر وہ عملی شعور، جس کو ہم نصب العین فضیلت کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس نظری تصدیق کے علاوہ، ہو جو ایک نصب العین کی تعریف میں مضمر ہوتا ہے، یا نصب العین پر نظری تدبر کے علاوہ نہ ہو، تو اس کے متعلق ہمیں اعتراف کرنا پڑے گا مگر یہ اس سے بہت زیادہ ہے یا در اصل اس میں ایسی کوئی نظری تصدیق ہوتی ہی نہیں، بلکہ اس میں صرف ایسی تصدیق انسانوں کی اس آرزو کے ثانوی نتیجے کے طور پر ہوتی ہے، جو بہترین سیرت اور زندگی کی ہوتی ہے، جو در اصل شعور کے نصب العین پر مشتمل ہوگی۔ اس سے قبل کہ نصب العین کی تعریف ممکن ہو، آرزوئے زندگی کی

ترتیب و تنظیم میں عملی صورت اختیار کر چکے گی۔ مختلف فضایل اور کسی برترین فضیلت کے متعلق عام بیانات کی جانب نصب العین کے حاصل پر غور و فکر کرنے سے ذہن منتقل ہوتا ہے اور آخر کار جب عقلی ضروریات بڑھتی ہیں اس فضیلت اور دیگر فضایل کی صوری تعریفات کی جاتی ہیں۔

لیکن تعلیم یافتہ اشخاص کا اس قسم کی تعریفات سے واقف ہونا، اور ان پر تحلیلی عقل صرف کرنا، اس سے بالکل مختلف بات ہے، جو ہم اخلاقی نصب العین کے عملی شعور سے سمجھتے ہیں۔ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہی روحی عمل جس سے زندگی کی وہ اشکال اور سیرت حاصل ہوئی ہیں جو ہماری اخلاقی تعریفات کا موضوع ہیں، فرد میں مسلسل کارفرما ہے۔ اس کے مسلسل عمل سے اول تو ان اشکال کے نقص پر بے اطمینانی ہوتی ہے، اور پھر زندگی کی مزید تکمیل کے خیال کی طرف جو ان میں ہوتا ہے، ایک حسیت پیدا ہوتی ہے۔ فضیلت کی تعریف یا خیر کا نظریہ ایسے زندہ داخلی مضمر کی موجودگی کے سامنے ایک مجرد دعوے سے بالکل مختلف شے ہوتی ہے۔ ہندسہ کا ایک دعوی جس سے محض تحلیل کے ذریعے سے کوئی ایسی حقیقت مستنبط نہیں کی جاسکتی، جو اس میں پہلے سے موجود نہ ہو، جب اس کو مہندس ایک نئی شکل پر استعمال کرتا ہے، تو نئی حقیقت کے ظاہر ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔ ایک اصول قانون جس کی محض تحلیل سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا، جب جج اس کو نئے مقدمات پر عاید کر کے اس کی ترجمانی کرتا ہے تو اس سے نئے اصول پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور اسی طرح ایک عام اخلاقیاتی دعوی جو بجائے خود گذشتہ اخلاقی احکام کا محض مجموعہ تھا اور جس کی محض تحلیل سے کوئی اصول کردار مستنبط نہ ہو سکتا تھا، جب اس کو ضمیر بہترین کی تلاش کی محسوس ضرورت کے تحت ایسے حالات پر عاید کرتا ہے، جو پہلے موجود نہ تھے، یا جن پر پہلے غور نہ ہوا تھا، یا تجربے کے کسی نئے سبق پر عاید کرتا ہے تو نئی عملی جہت کی جانب رہنمائی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

۳۰۹۔ پس ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ وہ حالتِ ذہن جس کا اب

نہایت ہی مناسب طور پر ان سوالات ناگفتہ کے ذریعے سے اظہار ہوتا ہے، کیا میں ایسا رہا ہوں، جیسا کہ مجھ کو ہونا چاہیے تھا؟ کیا میں اس کام کے انجام دینے میں ایسا ہوں گا، جیسا کہ مجھ کو ہونا چاہیے؟ ایسی حالت ہے، جس سے کل اخلاقی ترقی کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ حالت سیرت کے متعین نصب العینوں کی پیدائش اور خارجی عمل اور اس کے محرکوں کے امتیاز کے اظہار سے پہلے ہونی چاہیے۔ یہ حالت اس شخصی ذمہ داری کی حس کے علاوہ نہیں ہے، جو انسانوں نے خود خاندان یا قبیلہ یا مملکت کے اندر بہترین بنانے میں محسوس کی ہو گی، اور جس سے بعض اشخاص میں (اب وہ زیادہ ہوں یا کم) عمل کی ضرور تحریک پیدا ہوئی ہو گی تاکہ کسی نہ کسی قسم کا اخلاقی معیار قایم و مسلم ہو جائے۔ جب اس قسم کے معیار قایم ہو گئے ہوں گے، تو روح ایسی شے ہے جو فرد سے ان کی وفاشعارانہ پابندی کا بھی مطالبہ کرتی ہے، اور ان کے اشارے سے اس کو اپنے لیے شخصی خیر کا ایسا نصب العین فضیلت تیار کرنے پر مایل کرتی ہے، جو اس نصب العین سے بلند تر ہو جو بظاہر ان میں معلوم ہوتا ہے۔ اخلاقی ترقی کی ان منازل میں جن سے اب ہم واقف ہیں، اس قسم کے نصب العین کا عمل، انسانی زندگی کے آیندہ اور بہتر ہونے کی اصلی شرط ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا عمل جانبداری کے مختلف مدارج میں جانبدارانہ ہوتا ہے۔ یہ کسی ایسے شخص کے جو خود اپنی زندگی کی صحت کے متعلق کافی طور پر محتاط نہیں ہوتا، اجتماعی خدمت کے جوش میں یا ایک گوشہ نشین ولی کے مذہبی خلوص کے شغف میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ معمولی شہری میں یہ صرف اس اثر کی حیثیت سے ظاہر ہو سکتا ہے، جو اس کو اس کام کی بجاآوری میں فرض شناس بناتا ہے، اور جس میں غفلت برتنے کو اس کا ضمیر گوارا نہیں کرتا یا وہ آواز گوارا نہیں کرتی جو کبھی کبھی سنائی دیتی ہے، جو ایک مکمل زندگی کے اعلان کو اس کے لیے بامعنی بناتی ہے، جس کو اسے کسی نہ کسی طرح سے اپنا بنانا ہے۔ اگر انسانی معاشرے کو مجموعی حیثیت سے لیا جائے، تو ایک حالت میں اس کا عمل، اس عمل کا تتمہ ہوتا ہے، جو دوسری حالت انجام دیتی ہے

اور اس کے عمل کا کل مجموعہ حقیقی اخلاقی ترقی کے لیے قوت محرکہ ہوتا ہے۔
جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم بہ حیثیت انسانوں کے اپنے امکانات اور ان باہمی
حقوق و فرائض کو سمجھتے ہیں جو ان امکانات سے مترشح ہوتے ہیں، جو ہمیشہ
وسیع ہوتے، ہمیشہ ترقی کرتے اور زیادہ عمل میں آتے رہتے ہیں۔

باب ۲

اخلاقی نصب العین کے نظریے کی عملی قدر و قیمت

۳۱۰ - ان امور کو اگر مسلم مان لیا جائے، جن کی بحث پر گزشتہ باب ختم ہوا تھا، تو بھی ہم نے اپنے آپ کو صرف اس امر کا یقین دلایا ہے، کہ شخصی خیر کے نصب العین میں، اصول عمل کی حیثیت سے ایک نہایت ہی اعلیٰ و ارفع قدر و قیمت ہوتی ہے۔ نصب العین کے کسی خاص نظریے، اچھے اور اچھائی کے کسی ایسے نظریے کی قدر و قیمت جس کا اس سے پہلے اس کتاب میں خاکہ کھینچا جا چکا ہے، ایک جداگانہ سوال ہے، اسی پر غور کرنے کا ہم نے ارادہ کیا تھا، اور اسی پر ہم نے اب تک براہِ راست کوئی گفتگو نہیں کی ہے۔ اس نصب العین کو مان کر کہ سیرت اور زندگی کسی نہ کسی شکل میں انسان کی تکمیل کے لیے وقف ہو اور اس امر پر اصرار کر کے کہ خود اس تکمیل کے متعلق یہ سمجھا جائے، کہ یہ کل اشخاص کی ایسی پرخلوص فعلیت کی زندگی میں مشتمل ہوتی ہے، ہم نے یہ دریافت کرنے کا تہیہ کیا تھا کہ ایسے نظریۂ خیر و شر کا کیا معیار بہم پہنچ سکتا ہے، اگر اس کو زندگی کے حالات پر منطبق کیا جائے تو اس سے جزئی فرائض کس طرح سے پیدا ہوں گے جس سے ہماری اس راہ کردار کے متعلق جو ہم کو اس حالت میں اختیار کرنی چاہیئے جہاں رواجی اخلاق کام نہ دے، ایک

تام رہبری ہو جائے۔ یہ بات خاصی صحت کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ یہ تحقیق اخلاقی نصب العین کے اثر پر غور کرنے سے نہیں ہوتی، جس کے ساتھ فرد کو جیسے جیسے نئے حالات پیدا ہوں، اور نئے تجربات ہوں، نئے فرایض کا احساس پیدا کرانے کے لیے اس کا کوئی واضح نظریہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور عموماً ایسا ہوتا بھی نہیں، خیر کے بلند ترین نصب العین سے نہایت حقیقی عقیدت مندی رکھنے سے بھی ایک شخص کبھی کبھی اس پریشانی سے نہیں بچ سکتا، کہ اس کے لیے صحیح راہ عمل کیا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ چونکہ یہ بزترین قسم کی عقیدت مندی نہ ہوگی، اس سے اس کی بدولت محض رواجی یا غیر سنجیدہ احکامات پر بھروسہ کرنے لگتا ہے۔ اگر یہ پریشانی ایسی ہو، جو اس شکل میں بیان کی جا سکے، کہ اگر میں فلاں کام کروں تو کیا میں اپنے نصب العین فضیلت کے مطابق یا نیک آدمی کی طرح عمل کروں گا، تو نصب العین کی حقیقی عقیدت مندی اس پریشانی میں اس کی رہبری کرے گی۔ مگر اس صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود نصب العین کا عملی فعل کافی ہے، اس کے متعلق کسی قسم کی نظریہ سازی حقیقی خیر کے متعلق کسی قسم کا فلسفہ تیار کرنا زاید از ضرورت ہے۔ لیکن اگر دوسری طرف راستباز و حق شناس آدمی کی پریشانی اور الجھن یا تو دو اقتداروں کے مابین تصادم سے پیدا ہو، جو بظاہر اس سے طالب اطاعت ہونے میں برابر کی حقدار ہو یا فعل زیر غور کے مختلف طریقوں کے اثر کے متعلق شک ہونے کی بنا پر ہو، اور محض نصب العین پر خلوص کے ساتھ کاربند ہونے کی خواہش کافی نہ ہو، تو اپنے نظریہ خیر اور نیکی کے مطابق ہم جو اس کو تعلیم دے سکیں گے، وہ اس کے لیے کیا نفع بخش ہو سکے گی۔

۱۱۰۔ اس سوال کی بحث کو دانستہ اس وقت تک کے لیے ملتوی کر دیا گیا ہے، جب تک ہم اچھائی کے ایک نصب العین کے اثر پر غور نہ کر لیں، جو ایسے شخص پر مستولی ہو جو ہنوز اس کے متعلق فلسفیانہ نظریوں سے واقف نہ ہو۔ کردار کی رہبری کے لیے اگر سچا اخلاقی نظریہ کوئی قیمت رکھ سکتا ہے، اس پر مبنی ہے کہ اس کی تفسیر و تطبیق ایسا ذہن کرے، جس کے اندر

نصب العین عملی اصول کی حیثیت سے پہلے سے تحریک عمل پیدا کر چکا ہو۔ اور اس امر کا فوراً ہی تسلیم کر لینا مناسب ہے، کہ یہ قیمت ایجابی نہیں بلکہ سلبی ہونی چاہیے یعنی ایسے فرایض کے مابین ظاہری تصادم سے جو برابر کے ضروری معلوم ہوتے ہیں، جو اخلاقی بے چینی پیدا ہو سکتی ہے، اس سے نجات دے یا اس حیلے کے پیدا ہونے کا موقع نہ دے، جو فکری دوربین کسی ناقص یا بے محل نظریے سے ہماری خود غرضی کو مل سکتا ہے، اس سے ہم کو یہ توقع نہ ہونی چاہیے کہ یہ وہ فرایض بتلائے گا جن کو پہلے نظر انداز کیا گیا تھا، یہ آخری خدمت ہمیشہ اس ذہن کے عمل سے ہونی چاہیے، جس پر اس نصب العین کا غلبہ ہوتا ہے، اور جو اس کو اس طرح سے استعمال کرتا ہے، فلسفیانہ تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو یا نہ ہو، یہ امر اکثر صورتوں میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ بلکہ بعض اوقات تو یہ خیال کرنے پر طبیعت مایل ہوتی ہے، کہ فلسفہ اخلاق کی ان خرابیوں کے رفع کرنے کے لیے ضرورت ہوتی ہے، جن کا خود یہ باعث ہوتا ہے۔ یعنی اگر انسان اپنی فطرت عقلی سے مجبور ہو کر اپنے نصب العینوں کو مجرد صورت میں ظاہر نہ کرتے تو، وہ گمراہ کن خیالات پیدا نہ ہوتے، جن سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک حقیقی فلسفۂ اخلاق کی ضرورت ہوتی ہے۔

کیونکہ یہ خیالات و اشارے زیادہ تر ان ضابطوں کے ناقص و ناکافی ہونے سے پیدا ہوتے ہیں، جن میں وہ ضروریات جن کو، حقیقی معنی میں ایک قابل قدر نصب العین عاید کرتا ہے، عقلی طور پر اپنا اظہار پاتی ہیں۔ ایسے نصب العین کے زیر اثر ایسے معاہد اور اصول زندگی پیدا ہوتے ہیں، جو اپنے وقت اور باری کے اعتبار سے ضروری ہوتے ہیں، مگر ایسے نسخے کی بنیاد کے طور پر موزوں نہیں ہوتے جس کی پابندی عام طور پر واجب ہو۔ تاہم تعمیم کرنے والی عقل، ان کو عام اصول کی صورت میں تشکل دیکھنے کی طالب ہوتی ہے، اور جب ان اصول کی نسبت یہ معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ایک دوسرے یا تحقق نفس کرنیوالی روح کے کسی ایسے مطالبے سے متصادم ہوتے ہیں، جس کا کسی مسلمہ اصول کے اندر ہنوز اظہار نہیں ہوا ہے، تو نتیجہ ایک ایسی عقلی پریشانی ہوتا ہے، جس سے

ص ۳۷۶

ہماری ادنیٰ فطرت فائدہ اٹھانے کے لیے بالکل تیار ہوتی ہے۔ کورانہ جذبہ کو متعدد اصولوں میں دخل ہوتا ہے۔ انانی اغراض ان میں سے کسی ایک سے اپنا کام نکالنے کے لیے یا کسی نفس پرستی کے لیے اس شے سے حیلہ تلاش کرنے کے لیے بالکل تیار ہوتی ہیں جو ان کے ایک دوسرے کے ظاہری مخالفت سے مترشح ہوتی ہے۔ اسی دوران میں کوئی شریف تر نفس خود کو خارج از قانون بنانے کی وہ صورت اختیار کرتا ہے، جس کو ورڈسورتھ راب رائے کی زبان سے اس طرح سے ادا کرتا ہے:۔

ہم ایک جذبہ رکھتے ہیں —— ایک قانون بناتے ہیں۔
جو اس قدر غلط ہوتا ہے کہ رہبری کرنے یا قابو میں رکھنے کے لیے
کام نہیں دیتا۔
اور خود قانون کے لیے ہم لڑتے ہیں
اس پر ہماری روح تلخ کام ہوتی ہے۔
اور اس طرح پریشان اور اندھے بن کر ہم
ان امتیازات کو کھو بیٹھتے ہیں جو بالکل صریح اور چند ہوتے ہیں۔
یہ میں اپنے قلب پر نقش پاتا ہوں۔
جو مجھے بتاتے ہیں کہ مجھے کیا کرنا چاہیے۔

اس اخلاقی نراج کی حالت سے نجات دلانے کے لیے جس کا جب کبھی عقلی استعدادوں کو کافی آزادی ملتی ہے تو مختلف اشکال میں اعادہ ہوتا رہتا ہے، فکری اعمال کی جنھوں نے اس کو پیدا کیا ہے اور جاری رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، اس سے اس وقت تک کوئی نیک نیتی پیدا نہیں ہوتی، جب تک تکمیل انسانی کی حقیقی دلچسپی رہبر نہ ہو۔ لیکن اگر یہ دلچسپی موجود ہو تو صرف فلسفہ ہی کے ذریعے سے اس کو ان مخالف ضابطوں سے (جن کے مخالف ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ غیر شافی ہوتے ہیں) جن میں فرائض اس کے سامنے آتے ہیں، آزاد کیا جا سکتا ہے اور مخالف اقتداروں (ص ۳۷۵) کے مابین جن کے احکام اس وجہ سے مطلق بھی معلوم ہوتے ہیں اور

ناقابل توافق بھی کہ ان کی اصل سمجھ میں نہیں آتی، پریشان خیالی سے بچایا جاسکتا ہے۔

۲۱۲۔ لیکن خود فلسفہ اپنے نتایج میں ایک خود کو معاف کرنیوالی انانیت کو موقع دے سکتا ہے۔ وہ ضابطے جن میں یہ اخلاقی غایتوں اور فضیلتوں کے تصورات کو ظاہر کرتا ہے، اس زندہ دلچسپی کی عدم موجودگی میں جو ایک عملاً صحیح نصب العین سے ہوتی ہے، جن سے ان کے بلند تر مفہوم کا اظہار ہو سکتا ہے، لازماً ہمیشہ گمراہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ یہ عقلی تخالف سے پیدا ہوتے ہیں اور غالباً ان کی اصل کا نشان ہمیشہ باقی رہنا لازمی ہے، خود ان ضابطوں نے جن کی بدولت انسان اپنے اخلاقی تعصبات یا اضافی فریضے کے کسی مطلق و مستند دعوے سے ادعا اور ان کے پس پردہ نظر تجسس ڈالنے کے قابل ہوئے ہیں، کامل و قطعی حقیقت کو ظاہر نہیں کیا ہے، اگر انھوں نے ایسا کیا ہوتا تو پھر بھی یہ ایسی حقیقت ہوتی، جس کو اخلاقی معاملہ میں انسانوں کی رہبری کے لیے صرف اس صورت میں مفید بنایا جاسکتا کہ جزئیاتِ زندگی پر ان کو ایسا ذہن استعمال کرتا، جو صرف برترین کی طرف مایل ہوتا، مگر واقعہ یہ ہے کہ کسی زمانے کا بہترین عملی فلسفہ جزئی حقایق کے دعوے سے کبھی زیادہ نہیں رہا ہے، جس کو انسانی روح کی خلاصی یا حمایت میں کوئی خاص وقتیہ کام انجام دینا ہوتا تھا۔ یہ جب یہ اپنا کام کر چکتے ہیں، تو یہ حقایق ان بلند ترین عملی اعتقادات کے اظہار کے لیے جو انسان میں عمل کرتے ہیں ناکافی ہو جاتے ہیں اور فکری عقل اگر لذت طلب فطرت کی خدمت انجام دینے لگے تو یہ آسانی کے ساتھ ان سے اچھے حیلے نکال سکتی ہے۔ جن سے ان یقینیات کی ہدایت منسوخ ہو جائے۔ مگر اس خرابی کا علاج یہ نہیں ہے کہ فلسفے کو ترک کر دیا جائے، بلکہ اس کا علاج یہ ہے کہ اس میں اور مشغول رہا جائے۔ اب بھی کل اخلاقی ترقی کا سرچشمہ انسانی تکمیل کے نصب العین کی طرف انسانی قلب و ارادے کے جذب ہونے کے اور ان عملی سہولتوں کے علاوہ اور کہیں نہیں ہو سکتا جو اس طرح سے پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن عملی یقین کے شارح کی حیثیت سے فلسفے کی پھر بھی ضرورت ہوگی اور شرح کے شافی ہونے کا بندوبست یہ خود کر سکتی ہے

ص ۲۷۶

۳۱۳- اس عملی وظیفے کے متعلق جسے ایک فلسفہ کردار کو انجام دینا ہوتا ہے، یہ عام بیان زیادہ قابل یقین ہوگا، اگر ہم پریشانی کی بعض ایسی جزئی اشکال پر غور کریں کہ ایسا کردار صائب کونسا ہے جس میں فلسفہ مفید ہو سکتا ہے، اور پھر اس موقع کی چند امثلہ پر غور کریں جو ناکافی فلسفہ سے زنائی رجحانات کو مل سکتا ہے۔ لیکن ایک یاد دہانی کی پہلے سے ضرورت ہے اور وہ یہ کہ صحیح کردار کے متعلق پریشانی کی صورت کے لیے اگر یہ صورت ایسی ہو کہ اس میں فلسفہ مفید ہو سکے یہ ضروری ہے کہ یہ صحیح معنی میں ضمیر کی پریشانی ہونی چاہیے۔ اب وہ حلقہ جس میں یہ پریشانی عیسائی معاشرے میں پیدا ہو سکتی ہے، درحقیقت بہت بڑا نہیں ہے۔ نصب العین کردار کی سعی اس حد تک بار آور ہو چکی ہے کہ اس امر کا ایک مسلمہ معیار قایم ہو گیا ہے کہ ہر شخص کا ہر شخص پر کیا حق ہوتا ہے۔ اس لیے عام حکم یعنی وہ کرو جو بنی نوع انسان کے لیے بہترین ہو، جزئی فرایض میں معمولی مواقع زندگی کے لیے کافی طور پر واضح و مکمل ہو گیا ہے۔ ان فرایض کی بجا آوری میں جو اگر کوئی شخص جذبہ اور تعصب سے ذہن کو خالی کرکے غور کرے تو اس کو زندگی کے اندر اپنی حیثیت سے وابستہ معلوم ہوں، ان فرایض کی خلوص نیت کے ساتھ بجا آوری میں کہ دکھاوے اور ریاکاری میں ہم بہت کم غلطی کر سکتے ہیں، اور جب ہم اس کو پوری طرح سے انجام دے لینگے تو بہت کم ایسا ہوگا کچھ ایسی شے کرنے کے لیے باقی رہ جائے جس کو ہم انجام دے سکتے ہوں۔ ان فرایض کو لوگوں کے ضمیروں کے محسوس کرا دینے اور ان کے سمجھنے اور شرح کرنے میں اپنے ذات کے ساتھ دیانت دار بننے میں مدد کرنے کا کام فلسفی کا نہیں بلکہ واعظ کا ہے۔ فکری طور پر فلسفی کے لیے اس امر کا امتحان کرنے میں کہ زندگی کی وہ ترتیب کس طرح سے پیدا ہو گئی ہے جن سے یہ فرایض تعلق رکھتے ہیں، ان کے مانے جانے اور مسلم ہونے کی تاریخ کیا ہے، یہ اپنے اندر کیا معقولیت رکھتے ہیں، ان کی تہ میں جو عملی تصورات واقع ہیں، ان کا سب سے صحیح اظہار کیا ہے۔ اور جب ہم غور کریں گے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ ایسے حالات بھی ہو سکتے ہیں، جو اس نظری تحقیق کو عملی قیمت بھی بخش دیتے ہیں۔ مگر یہ حالات ہمیشہ استثنائی ہونے چاہئیں معمولی

ص ۳۷۷ طور پر فلسفی کا یہ ادعا کہ وہ ان عملی جہات کردار میں جو ایسے شخص کو اپنی حیثیت کے فرائض سے ملتی ہیں، جو ان کے نظر انداز کرنے میں کسی خود غرضانہ دلچسپی سے بری ہوتا ہے، ترمیم کر سکتا ہے، یا ان کو بدل سکتا ہے، ایک طرح کی شوخی ہوگی۔

۱۳۱ صحیح معنی میں جس کو ضمیر کی پریشانی کہتے ہیں، وہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ کردار انسانی میں خیر کے نصب العین کے ظاہر کرنے کے لیے مختلف ضابطوں میں تصادم سے، یا اس کے تحقق کے لیے جو مختلف ادارے ہوتے ہیں، جو انسانوں کے ذہنوں پر بغیر اس کے کہ ذاتی طور پر جزئی اور اضافی اطاعت سے زیادہ مستحق ہوں، یکساں طور پر پورا اقتدار حاصل کر لیتے ہیں ان کے مابین تصادم ہونے سے پیدا ہوتی ہے، یا کسی ایسے ضابطے یا رواج کے کسی ایسے تسویق کے منافی ہونے سے پیدا ہوتی ہے، جو درحقیقت انسانی تکمیل کی جانب ہوتی مگر خود کو مسلمہ اصول اور مقررہ معاہدہ کے مطابق نہیں کر سکتی۔ اس طرح سے جو پریشانیاں پیدا ہوتی ہیں، ان میں سے ہم کو ان پریشانیوں کو جو حالات کی تحلیل یا افعال کے نتایج کا اندازہ کرنے کی دشواری سے پیدا ہوتی ہیں تمیز کرنا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ پریشانیاں عقل سے کام لینے سے پیدا ہوتی ہیں، مگر واقعات کی تحقیق میں عقل کو کام میں لانے سے پیدا ہوتی ہیں نہ کہ تصورات پر غور و فکر کرنے سے جس کو صحیح معنی میں فلسفہ کہتے ہیں۔

عملی الجھن کی دونوں قسموں سے ان مغالطوں کو علیحدہ کر لینا چاہیے جو ادنیٰ درجے کے میلانات کو تشفی دینے کے لیے حیلے تلاش کرنے کی خواہش سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ اس قسم کے مغالطے اکثر خود کو واقعات ضمیر کے نام سے شاندار بنا لیتے ہیں۔ اور کازسٹائیت جو بدنام ہوتی ہے، اس کی وجہ ایک حد تک یہی ہے کہ اس کو اکثر ان کی خدمت کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ ایک شخص جب چاہتا ہے کہ کردار کا کوئی عام اصول اس پر منطبق نہ ہو کیونکہ اس کی پابندی کرنے سے اس کو زحمت ہوگی یا یہ کسی ایسے جذبے سے متصادم ہوتا ہے، جس کو وہ تشفی دینا چاہتا ہے، تو وہ یہ کہتا ہے کہ مجھے ضمیر کا ایک معاملہ پریشان کر رہا ہے۔ اکثر وہ صورتیں جن میں ہم یہ کہتے ہیں، کہ حالات

ہمارے لیے موجب صداقت کو متغیر کر دیتے ہیں، اسی قسم کی ہوتی ہیں۔ جب اصل پریشانی یہ ہو، تو مکمل ترین فلسفہ یا کامل ترین نظریۂ اخلاقی نصب العین اس کے دور کرنے میں مفید نہیں ہو سکتا۔ ٹھیک جس حد تک سیرت اخلاقی قانون کی بے غرضانہ وفاداری سے بنتی ہے، قانون کا تصور کتنا ہی نا مکمل کیوں یہ ہو، اسی حد تک یہ اس جھوٹی پریشانی کو دور کر دے گی، چنانچہ کانٹ کہتا ہے، کہ "وہ جذبہ جو ایک طرف تو اخلاقی قانون کی حمایت کی صورت رکھتا ہے، دوسری جانب وہی انسان کے خود غرضانہ میلانات کی مخالفت کرتا ہے، اس قسم کا جذبہ ممکن ہے ایک شخص کو اپنی ذاتی کمزوری کے لیے بہت سی رعایتیں ملحوظ رکھنے سے باز نہ رکھ سکے"۔ مگر اس کی وجہ سے وہ ان کی حمایت و تائید کے لیے کازستائیت سے کام لینے سے نفرت سے انکار کر دے گا۔ ممکن ہے کہ وہ اس قدر روشن خیال ہو، کہ وہ کردار کے نہایت ہی عام اصول کی اضافیت کو سمجھ سکے، اور یہ سمجھ سکے ان میں حالات کے اعتبار سے استثنا کی گنجائش ہے مگر وہ اپنے لیے ان میں استثنا ڈھونڈنے یعنی ایسے استثنا سے جو اس کو الم سے بچائے یا لذت کا باعث ہو، کے خیال سے نفرت کرے گا۔ اس قسم کی نفرت سے ان سوالات کا تصفیہ کرنے کے لیے ایک مختصر طریقہ مل جاتا ہے، جن پر اگر فکری عقل جذبہ کی طرف سے اس طرح مصروف فکر ہو، کہ ان کے تصفیے کو ضروری سمجھے تو اس کے تفکر کی کوئی حد نہ ہو، اور یہ اپنے ہی گورکھ دھندوں میں گم ہو جائے۔

۳۱۵۔ تاہم ایسی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں، جن میں وہ دشواری جو ایک عام اصول کی پابندی کرنے میں محسوس ہوتی ہے، مثلاً جیسے صداقت ہے، ایک ایسی تسویق سے پیدا ہوتی ہے، جو بذات خود اسی قدر احترام کی مستحق ہوتی ہے جس قدر کہ اس اصول کی پابندی کرنے کا حق شناسی حکم۔ ایک مشہور مثال جینی ڈینس کی ہے جو ایک امر کے متعلق اپنی بہن کو بچانے کیلیے جس کی بے گناہی کا اسے یقین ہے جھوٹی شہادت دینے پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ اگر ایسی صورت میں فلسفہ اخلاق کو مشورہ دینے کا موقع مل جاتا، تو یہ ایسے شخص کو کیا مشورہ دیتا؟ وہ خود سے سوال کرتا ہے کہ اگر اس بارے میں میں صداقت کے اصول پر

ثابت قدم رہوں، تو میں اس طرح سے عمل کروں گا، جس طرح سے مجھے کرنا چاہیے، یا جیسا کہ ایک اچھے آدمی کو کرنا چاہیے، یا اس کے خلاف کرنے اور اپنے عزیز کو ایسی سزا سے بچانے میں جس کی نسبت میں جانتا ہوں کہ وہ اس کا مستحق نہیں ہے، ہمارے فلسفۂ اخلاق کا جو اصول بھی ہو، سوال یہ ہے کہ یہ اس قسم کے سوال کا جواب دینے میں مدد کر سکتا ہے۔ افادی نظریہ جس کو اپنے خاص طور پر عملی ہونے کا بہت کچھ دعویٰ ہے، یہاں کوئی مشورہ نہیں دے سکتا کیونکہ کس پیمانے سے اصول کی پابندی میں بہ حیثیت مجموعی لذت کے یا الم کے زیادہ ہونے کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اور اس کا بہ حیثیت مجموعی اس لذت کی یا الم کی زیادتی سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے جس کی اس خاص صورت میں اس کی خلاف ورزی سے توقع ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر ہم اس مسئلہ پر ان اصول سے کام لیں جن کی اس کتاب میں تائید کی گئی تو بھی ہم پریشانی سے عہدہ برآ نہیں ہوتے۔ پریشان شخص یہ کیونکر کہے گا کہ دو محرکوں میں سے یعنی جو اصول صداقت کی پابندی کا طالب ہے اور وہ جو اس سے انحراف کا طالب ہے، کونسا زیادہ قابل قدر ہے۔ ایک سچا اخلاقی فلسفہ ایک عام اصول کی مطابقت سے محض اس لیے کہ یہ عام اصول ہے کوئی قدر منسوب نہیں کرتا بلکہ صرف اس سے اس قسم کی قدر منسوب کرتا ہے، جو معمولی طور پر اس قسم کی پابندی میں ہوتی ہے، یعنی اس امر کے لیے تیار رہنا کہ ہر ادنیٰ رجحان کو حق کے لیے قربان کر دیا جائے۔ مگر جو صورت پیش نظر ہے اس میں عزیز کو بچانے کی خواہش جس کے متعلق علم ہے، کہ وہ بے گناہ ہے، ایسی بے غرضانہ خواہش نہیں ہے جیسی کہ صداقت کے اصول پر کلیتہً کاربند رہ کر حق بات کہنے کی خواہش ہے۔

۳۱۶۔ اگر اخلاقی فلسفی سے کسی خاص شخص کی کسی خاص صورت میں رہبری کے لیے نہیں بلکہ عام تفلسف کے طور پر اس سوال کا جواب طلب کیا جائے تو اس کو یہ کہنا پڑے گا کہ اس سوال کا محض ہاں یا نہیں میں جواب نہیں دیا جا سکتا، اخلاقی قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے نہ تو عزیز کی زندگی کے بچانے کی خواہش کو اور نہ ہر صورت میں اصول صداقت پر جمے رہنے کے

ارادے کو اس نسبت سے علیحدہ کیا جا سکتا، جو اس کو ایک زندگی کی کل تاریخ اور کائنات سیرت سے ہے۔ ان دو شخصوں میں جو بالکل ایسی پریشانی میں مبتلا ہوں، ایک ممکن ہے عزیز اور بے گناہ شخص کی زندگی کو قربان کر کے اصول صداقت پر قایم رہے اور دوسرا صداقت کے اصول کی خلاف ورزی کر کے اس شخص کو بچالے، اور اخلاقی فلسفی کے لیے یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان دونوں فعلوں میں سے کونسا فعل بہتر ہے۔ کیونکہ وہ ان میں سے کسی ایک کی اس روحانی تاریخ کو نہیں جان سکتا، جس پر اس کی اخلاقی قیمت مبنی ہوتی ہے۔

اگر دوسری طرف اس کو پریشان ضمیر کی (جو مفروضہ بہت ہی مستبعد ہے) اس امر کا فیصلہ کرنے میں مدد کرنی پڑے، کہ ایسے دو فعلوں میں سے اس کو کونسا فعل کرنا چاہیے، اسے اس سوال پر زور دینے کی ضرورت پڑے گی، کہ کہیں کوئی شخصی کمزوری تو نہیں ہے، جو معمولی اخلاقی اصول کی خلاف ورزی کرنے پر اس کو مایل کر رہی ہے۔ آیا جو چیز عزیز کی خاطر جھوٹ بولنے پر آمادہ کر رہی ہے، وہ اس کی محبت ہے، اور اس کی زیادہ دشوار اور خطرناک صورت میں خدمت کرنے سے ہچر مچر تو نہیں ہے، جس میں اس کی خدمت تو ہوگی، مگر اس کو سچ بات کے کہدیے جانے کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا۔ اگر یہ نتیجہ اس کی المناک اور ناواجب موت ہو تو شک کرنے والے کو یہ پوچھنا چاہیے۔ تو تم اور وہ شخص جس کو تمہارا جھوٹ بچا لیتا ہے، کیا ہو، تم دونوں کی تکلیف کا ایک ایسے اصول کی پابندی کرنے سے مقابلہ کیا جائے گا جس کی عام پابندی معاشری زندگی کی کامل ترتیب کی شرط اولین اور لہذا اخلاقاً ضروری ہے۔ اس میں شک تم میں سے ہر ایک ایک اپنی قیمت رکھتا ہے، جو اس قسم کا کوئی اصول بھی نہیں رکھتا، اصول انسانوں کے لیے بنتے ہیں، انسان اصولوں کے لیے نہیں بنتے۔ مگر سوال دراصل تمھاری قیمت اور اصول کی قیمت کے درمیان نہیں ہے، بلکہ اس اہمیت کے مابین ہے، جو ایک طرف تو تمھیں تکلیف پہنچنے یا نہ پہنچنے کو دیتا ہوں اور دوسری طرف معاشرہ کی اخلاقی زندگی کو دیتا ہوں، جس کو ہر جھوٹ

لازمی طور پر نقصان پہنچاتا ہے، اور تمہاری سیرت کی سلامتی کو جو بہ حیثیت شخصی معاشرتی خیر کی ضروریات کے تابع ہے۔ فرض کرو کہ تمہارے سچ بولنے سے بری سے بری بات واقع ہو جاتی ہے، تاہم یہ برائی تمہارے یا اس شخص کے لیے جو قانوں کا شکار ہوتا ہے مطلق نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ عزیز سے جو تم کو خلوص ہے، حقیقی معنی میں خیر ہے۔ مگر اس خلوص کو وہ بڑا خلوص جو تمہیں قانون کے منحرف ہونے سے منع کرتا ہے اور جس کے اندر یہ داخل ہوتا ہے پس پشت نہیں ڈال دیتا بلکہ اس کے اندر جاری رہتا ہے۔ خود اس عزیز کے متعلق یہ مسئلہ اور بھی تاریک ہے، کیونکہ وہ اس بارے میں خاموش ہے۔ کیونکہ اس وقت جو فعل زیر غور ہے وہ اس کا کیا ہوا کوئی کام نہیں ہے، اور کوئی شخص کسی دوسرے کے فعل سے براہ راست کوئی حقیقی قدر حاصل نہیں کر سکتا۔ مگر یہ امر یقینی ہے کہ اس کا تمہارے ناجائز فعل کرنے سے مصیبت سے نجات پانا، درحقیقت اس کے لیے موجب خیر نہیں ہو سکتا۔ اس سے اس کا قلب پہلے کی نسبت زیادہ پاک نہیں ہو سکتا اور نہ اس کا ارادہ زیادہ بلند مقاصد کی جانب مایل ہو سکتا ہے۔ دوسری طرف ہمیں اس امر کا یقین کرنا چاہیے (اگرچہ تم اس نتیجے کے متعلق پیش بینی نہیں کر سکتے کہ یہ کیسے ہو گا) کہ اپنے کردار کے اس نتیجے کا ذمہ دار ہونے سے جس کو صرف تمہاری غلط کاری روک سکتی تھی، وہ روحانی قابلیت حاصل ہو گی، کہ صرف یہی اس کے لیے پایدار خیر کا ذریعہ ہے۔

۲۱۷۔ ایسے امتحان کے موقع پر اگر کسی شخص کو یہ مشورہ دیا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر فرض کیا ہے تو یہ غیر موزوں معلوم ہو گا۔ ہم جانتے ہیں کہ فی الحقیقت ایسے حالات کے تحت روح کو فلسفیانہ غور و فکر کی فرصت نہ ہو گی، اس کے کردار کا تعین ایسے اثرات سے ہونا چاہیے جو زیادہ سرعت کے ساتھ اور زیادہ قطعی طور پر عمل کرتے ہیں، اگر انسان اس سخت راستے پر جس کی نسبت فلسفی کو استدلال کرتا ہوا فرض کیا گیا ہے، اور وہ جھوٹ کی خلقی نفرت کی وجہ سے جس کی توجیہ نہ کی جا سکتی ہو، یا خدا کے حاضر و ناظر ہونے کے

یقین کی وجہ سے جس کی ناراضی کا وہ قانونی نتایج کی وجہ سے نہیں، بلکہ محض حیا کی وجہ سے تحمل نہ کرسکتا ہو، اس امتیاز کے مطابق جو پہلے کیا جاچکا ہے، ایسی حالت میں جو شے مفید کارآمد ہو سکتی ہے، وہ خود فضیلت کا کوئی نصب العین ہے، نہ کہ نصب العین کے متعلق کوئی نظریہ۔ ایک سچا فلسفہ اگرچہ کسی اہم موقع پر کارآمد نہ ہو، لیکن روح کو اس کے لیے تیار کرنے میں شک ایک اہم کام انجام دے سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کام مدافعتی اور سلبی قسم کا ہوگا نہ کہ عملی طور پر محرک قسم کا، ایسا کام جس کے فکری اور جدلیاتی وو زبیں انجام دینے کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے، کہ کہیں بلند ترین اخلاقی تصورات کا قابو عقلی تائید کے ظاہری فقدان کی وجہ سے کم نہ ہو جائے۔

وہ تصورات جیسا کہ ہم اکثر کہہ چکے ہیں، مجرد تعقلات نہیں ہوتے یہ انسان کو متکلم عقل کے اعمال و افعال سے علٰحدہ آمادۂ عمل کرتے ہیں، یہ ان اعمال کا نتیجہ نہیں ہوتے، بلکہ ان کی رہبری و رہنمائی کرتے ہیں۔ کسی ایسی شے کا تصور جیسا کہ انسانی زندگی کو ہونا چاہیے، اور ایسے کامل وجود کا تصور جس کے لیے یہ ہونا چاہیے، پہلے ہی سے "ہے"، واقعات کے مشاہدے یا ایسے استدلال سے نہیں ہو سکتا جو اس قسم کے مشاہدے پر مبنی ہو۔ اگرچہ مختلف طریقوں سے (جس کی تفصیل ہم یہاں بیان نہیں کرسکتے) یہ اس مشاہدے اور استدلال کو منظم کرتا ہے۔ اس قسم کے تصور یا اصول عمل جو اپنے سمجھے جانے سے پہلے کارفرما ہوتے ہیں، نہ صرف زندگی کے معاہد اور اشکال کا باعث ہوتے ہیں، بلکہ تمثل کی صورتوں میں بھی خود کو ظاہر کرتے ہیں۔ جذبہ اور قوت کے اثرات کے ساتھ مل کر یہ ایسے قوانین پیدا کرتے ہیں، (جن کو خواہ رائے نافذ کرے یا حاکم) جو معاشری موجب کی ساخت میں ایک اہم اور مستقل عنصر ہوتے ہیں۔ اور ان سے ایک اعلیٰ و ارفع غیر مرئی ذات کا تمثل بھی ملتا ہے جو ہر شے کے دیکھنے والا حاکم ہے، جس کی اطاعت واجب ہے اور جس سے اس طرح سے احکام ملتے ہیں جس طرح کسی دنیاوی حاکم سے ملتے ہیں (جیسے خاندان کے بزرگ یا مملکت کے

ص ۸۲

فرمانروا ہے) اور جو ان احکام کی خلاف ورزی پر سزا دیتا ہے۔ کم از کم کل معمولی طور پر اچھے آدمیوں کے بارے میں، مطلق فریضے کا تصور اس تمثل کی صورت میں ہوتا ہے، جو روح کو ایسے احترام سے متاثر کرتا ہے جو کسی شخصی میلان کے احترام سے بالاتر ہوتا ہے۔ ارادے سے اچانک مطالبات ہونے کی صورت میں جب عادت کی، تھامنے والی قوت کام نہیں آتی اور قانون مملکت یا قانون رائے کے کسی جزا یا سزا کی توقع نہیں ہوتی، کیا ہم میں سے کسی کو یہ یقین ہو سکتا ہے کہ وہ اس کام کو جس کے متعلق غور و فکر کے بعد وہ یہ تسلیم کرے کہ اس کو کرنا چاہیے اس احساس کے بغیر انجام دے گا کہ ایک عظیم المرتبت نگران کی آنکھیں اس پر لگی ہوئی ہیں۔

۳۱۸۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ہماری فطرت عقلی کی ایک ضرورت ہے کہ تمثل کی ان اشکال پر جن میں ہمارے بلند ترین عملی تصورات کا اظہار ہوا ہے، تبصرہ کیا جائے۔ کیا واقعی ایک آسمانی حاکم ہے، جو ایسے احکام جاری کرتا ہے، جن کا ماننا یا نہ ماننا ہمارے اختیار میں ہوتا ہے، جو کسی نہ کسی طرح سے ہم کو دیکھتا اور ہماری باتیں سنتا ہے، اگرچہ وہ آنکھ یا کان کے ذریعے سے ایسا نہیں کرتا اور جس کو خوش یا ناخوش کرنا ہمارے لیے ممکن ہوتا ہے۔ اب اس میں شک نہیں کہ ایک معنی ایسے ہیں جن میں یہ سوالات اگر ایک بار کیے جائیں تو ان کا صرف نفی میں جواب دیا جا سکتا ہے۔ پکے موحد کو بھی یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ خدا کا جس طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا اسی طرح سے اس کا تمثل بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ جس شے کا ہم صحیح معنی میں تمثل کر سکتے ہیں، اس کے اندر لازماً وہ تحدید ہوتی ہے جو اس شے کے اندر ہوتی ہے جس کا ہم ادراک کر سکتے ہیں۔ لہٰذا وہ بیانات جو صحیح معنی میں صرف ایسی ذات پر صادق آتے ہیں جس کا تمثل ہو سکتا ہو، اور جو ایک محدود عامل ہو، وہ کسی معنی میں بھی خدا پر منطبق نہیں ہو سکتے۔ جب یہ خدا کے متعلق استعمال ہوتے ہیں تو کم از کم ان سے اسی طرح سے استدلال کیا نہ ہونا چاہیے جس طرح سے ہم واقعات کے متعلق بیانات سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کے ایسا خیال کرنے کی عادت کہ گویا یہ ایسے بیانات ہیں، ان پریشان

خیالیوں اور تناقضات کے ساتھ مل کر جن کا یہ لازماً باعث ہوتی ہے صرف الٰہی روح کی حقیقت کے متعلق شک بڑھا دیتی ہے، جس کے متعلق ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے بوجہ اپنی نوعیت کے اس کا ہم سے اظہار نہیں ہو سکتا، اگرچہ یہ ہم میں ان عملی تصورات کے ذریعے سے عامل ہے، جو ایسی ذات کی ممکنہ اکمل زندگی کے ہوتے ہیں، جس کو یہ پہلے سے حاصل ہے، اور جو تمثل پر عمل کر کے معمولی مذہب کی زبان کے عالم وجود میں آنے کا باعث ہوتے ہیں۔

۳۱۹۔ اب جب کہ تنقید اپنا ناگزیر کام زبان تخیل پر انجام دینے کے لیے آتی ہے، جس میں ہمارے اساسی اخلاقی تصورات کا اظہار ہوتا ہے، ایک جوابی کام فلسفے سے طلب کیا جاتا ہے جس کا کردار سے اہم تعلق ہے۔ اسے عامل تصورات کو ان کے ناقص اظہار سے الگ کرنا پڑتا ہے اور یہ بتانا پڑتا ہے، کہ خود تصورات کی صداقت عمل کے اصولوں کی حیثیت سے اس انکشاف سے متاثر نہیں ہوتی، کہ وہ زبان، جس میں انسان ان کے اثر سے قدرتی طور پر اپنا مافی الضمیر ظاہر کرتے ہیں، اس قسم کی صداقت نہیں رکھتی، جو واقعات نفس الامری کے صحیح بیان سے متعلق ہوتی ہے۔ اسے ثابت کرنا ہوتا ہے، کہ کب، اور کس طرح سے (یہ تصورات جو کہ واقعات نہیں ہیں اور تجرید کے ذریعے سے حاصل کئے گئے ہیں) وہ استعارات و تشبیہات جو ان آرزوں اور کوششوں کے ظاہر کرنے کے لیے استعمال کئے جاتے ہیں، جن کا وہ باعث ہوتے ہیں، چونکہ معقول واقعات کے استعارے سے ماخوذ ہوتے ہیں، اگر ہم ان سے اس طرح سے استدلال کریں کہ گویا وہ ایک لفظی حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں، تو بہت ممکن ہے کہ ہم کو گمراہی میں ڈال دیں۔ اسے یہ بتانا ہوتا ہے کہ وہ کونسے معنی ہیں، جن میں ایسی زبان کی صداقت کے متعلق صحیح طور پر سوال کیا جا سکتا ہے یا جواب دیا جا سکتا ہے، مثلاً اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا اس زبان میں کوئی صداقت ہے، جس کا مذہبی ضمیر عادی ہوتا ہے، اور جس میں خدا کو اس طرح سے ظاہر کیا جاتا ہے، کہ وہ ہم کو بعض احکام دیتا ہے اور دیکھتا رہتا ہے، کہ آیا ہم ان پر عمل کرتے ہیں یا نہیں، تو فلسفی ہم کو یاد دلائے گا کہ اس قسم کی زبان کو اگر اس معنی

میں صحیح سمجھا جائے، جس معنی میں یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ میں نے اپنے نوکر کو آج صبح بعض کاموں کے کرنے کا حکم دیا اور دیکھتا رہا کہ آیا اس نے ان کو کیا ہے یا نہیں، تو یہ ایسا ہی نادرست ہوگا، جیسا کہ یہ دریافت کرنا (ایک مثال کے مطابق جو لاک نے ایک دوسرے سلسلے میں استعمال کی ہے) کہ آیا مینڈ تیز ہے یا نیکی مراج ہے۔ معقول طور پر صرف یہ دریافت کیا جا سکتا ہے کہ آیا یہ اس معنی میں صحیح ہے، کہ یہ تمثل کی اصطلاحات میں ایک ایسے جذبے کو ظاہر کرتی ہے جو ایسی نسبت کے شعور سے پیدا ہوتا ہے، جو درحقیقت روح انسانی اور خدا کے مابین ہوتی ہے۔ اگر لامحدود روح، روح انسانی سے اس طرح سے متصل ہوتی ہے، کہ اس میں ایک ممکنہ مکمل زندگی کا تصور پیدا ہو جائے، اور اس کی بنا پر فرد میں شخصی ذمہ داری کا وہ احساس پیدا ہوتا ہے، جس کی بدولت وہ اپنے آپ کو معاشری وجود کی حیثیت سے بہتر سے بہتر بناتا ہے، جس کے تسلیم کر لینے سے جزئی فرائض پیدا ہوتے ہیں، تو استعارۃً (بلکہ عمل کے سوا صرف یہی ایک ذریعہ ہے جس سے روحانی حقایق کا شعور اپنے آپ کو ظاہر کر سکتا ہے) یہ کہنا کہ ہمارے اساسی فرایض خدا کے احکام ہیں، صحیح ہوگا۔ پھر اگر لامحدود روح کا روح انسانی کے ساتھ ایسا ربط ہے، کہ انسان کو ایک ایسی شعوری ذات سے اپنے تعلق کا احساس ہو، جو ان تمام استعدادوں کے اعتبار سے جن کی انسان میں صلاحیت ہے، ابدی طور پر مکمل ہے، تو اس شعوری تعلق کو استعاری طور پر یہ کہ کر ظاہر کرنا بالکل جائز ہوگا، کہ خدا دیکھتا ہے کہ آیا ہم اس کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں، یا نہیں، اور فریضے کی ایسی فروگزاشتوں یا خلاف ورزیوں پر شرمندہ ہونا جن کو دوسرے آدمی دریافت نہ کر سکیں صحیح جذبہ ہے۔

۳۲۰- اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے، اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے، کہ فلسفے کا یہ کام ہے کہ وہ مذہبی تمثل کی عام اور غیر مشروط تائید کرے۔ جس طرح سے یہ زبان عالم عیسوی میں مروج ہے، اس میں بھی ایسی بہت سی باتیں ہو سکتی ہیں، جنھیں ایک سچے اخلاقی فلسفے کو یہ کہ کر رد کرنا پڑے گا، کہ یہ بلند ترین اخلاقی

یقین کے منافی ہیں، مثلاً معمولاً خدا کو جو جزا و سزا کا مبدا سمجھا جاتا ہے کہ وہ نیکوں کو بعض لذتیں بطور جزا کے دیتا ہے جو خارج سے انعام ہوتی ہیں اور سرکشی و گناہ پر ایسے آلام سے سزا دیتا ہے جو خارج سے عائد کیے جاتے ہیں، تو اس پر بجا طور پر اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس پر جو اعتراض ہے وہ یہ نہیں ہے کہ یہ خدا کو ایسی صورت میں ظاہر کرتا ہے، جو واقعے کے مطابق نہیں ہے، (کیونکہ یہ اعتراض تو تمام مذہبی زبان پر وارد ہوتا ہے) بلکہ یہ ہے کہ یہ صورت ایسی ہے جو اس صحیح تصور میں خلل انداز ہوتی ہے، کہ نیکی آپ اپنا انعام ہوتی ہے، اور بدی آپ اپنی سزا ہوتی ہے۔ فلسفے کا یہ اہم فریضہ ہے کہ مروجہ مذہبی تمثل کی زبان کو جانچے، نہ اس غیر معقول خیال سے کہ اس کی نظری صداقت کا امتحان کرتا ہے، جیسا کہ ہم طبیعی مظاہر سے کسی نظریے کی صداقت کا امتحان کر سکتے ہیں، بلکہ اپنے آپ کو اس امر کا اطمینان دلانے کے لیے کہ آیا یہ ایسی روح کے جذبات کو جس میں بلند ترین اخلاقی تصورات نے اپنا کام مکمل کیا ہے شایان شان طور پر ظاہر کرتا ہے۔

لیکن فلسفے کے اس استعمال سے ہمیں فی الحال تعلق نہیں ہے ہمارا موجودہ مقصد صرف یہ ہے کہ اس خدمت کی طرف اشارہ کر دیں جو فلسفۂ علمی اخلاق کی اس طور پر انجام دے سکتا ہے، کہ اس تقویت کا بدل ہو جائے جو ارتیابیت بصورت دیگر فریضے کے مقابلے میں جذبے کو پہنچا سکتی ہے۔ بیشک یہ صحیح ہے، کہ جب روح کو اچانک کسی خوفناک لمحے کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے، جس میں اس کی اخلاقی تاریخ کے بڑے نتایج کا بھلا یا برا فیصلہ ہوتا ہے، تو کسی شخص کا اپنے ذہن میں نظریۂ فضیلت کو دھرا لینا یا اخلاقی تصورات کی اصل اور صداقت پر فلسفیانہ غور کر لینا، صحیح فیصلہ کے لیے کافی نہیں ہوتا۔ اس قسم کے فیصلے کو ہم وجدانی کہتے ہیں، اور یہ ایسا فیصلہ ہوتا ہے، جو درحقیقت عادت اور تمثل کے طویل راستوں کو ظاہر کرتا ہے، جن کی بنیاد تصورات پر ہوتی ہے۔ موقع کے اعتبار سے ہم صرف اسی قسم کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ایسی حالتوں میں بھی نتیجے میں اس سے بڑا فرق واقع ہو سکتا ہے، کہ آیا کمزور یا کم قابل قدر راستہ

ص ۸۵

کے میلان کی عقل کا یہ اشارہ تائید کر رہا ہے یا نہیں کہ ضمیر کا حکم مخالف دھوکا ہے۔ اور ایسے زمانے میں جیسا کہ ہمارا ہے، اس قسم کے خیال کا آنا اغلب ہے، اگر ارتیابیت کو اس تمثلی لباس کے پارہ پارہ کر دینے کا موقع دیدیا گیا ہے، جس میں ہمارے معیاری عملی تصورات ملبوس ہوتے ہیں، بغیر اس کے کہ فلسفہ خود تصورات کے اصلی اقتدار اور مذہبی تمثل کی زبان میں ان کا جس قدر خالص اور ضروری اظہار ہے، اس کی حمایت کرے۔

۱۲۱۳۔ لیکن ابھی ہمیں اس خدمت پر غور کرنا ہے جو فلسفہ ضمیر کی مسلمہ پریشانیوں میں انجام دے سکتا ہے۔ یہ مسلمہ پریشانیاں ان نفس کے دھوکوں سے علیحدہ ہیں جو لذت تلاش کرنے والی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں، اور جن پر بحث کرنے میں فلسفے کا استعمال بے محل ہوگا۔ ضمیر کی وہ پریشانیاں جو اس قسم کی صورتوں سے الگ ہیں، جو کہ جینی ڈینس کی تھی، جہاں ضمیر بغیر کسی ابہام کے بولتا ہے، مگر اس کی ایک ایسی تحریک مخالفت کرتی ہے جو بذات خود شریفانہ اور غیر خود غرضانہ ہوتی ہے۔ اس آخری قسم کی صورتوں میں فلسفے کو ممکن ہے کہ عقلی تہذیب کے خاص حالات میں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، ایک اہم خدمت انجام دینی ہو۔ مگر یہ خدمت ضمیر کے حکم کے ظاہری تناقضات کے رد کرنے سے نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ اس حکم کے حقیقی اقتدار کی ارتیابیت کے خلاف حمایت میں ہوگی، جو بصورتِ دیگر اس انکشاف سے فائدہ اٹھا سکتی ہے کہ تمثل کی وہ صورتیں جن میں حکم ملبوس ہے، وہی نہیں ہے، جو نظری حقیقت کے بیانات ہیں۔ اس قسم کی عملی پریشانی جس پر کہ ہم کو اب غور کرنا ہے ضمیر کے اقتدار کے متعلق کسی شک سے پیدا نہیں ہوتی، اور نہ خود غرضانہ میلان کی کسی ایسی کوشش سے پیدا ہوتی ہے، کہ ضمیر کو اس کے تبدیل لباس کو فرض کر کے دبا دیا جائے، بلکہ اس واقعے سے پیدا ہوتی ہے، کہ ضمیر کے مطالبات ایک دوسرے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں۔ ایک شخص کتنا ہی اپنے ضمیر کے احکام کے مطابق عمل کرنے پر مایل ہو، مگر وہ یہ فیصلہ کرنے کو دشوار پاتا ہے کہ اس کا حکم کیا ہے۔

مثلاً ایک نازک موقع پر جس سے چند یورپی سلطنتیں حال ہی میں گزری

ہیں، ایسی دشواری قدرتی طور پر ایک ایسے اچھے کیتھولک کو پیش آسکتی ہے، جو وفادار رعایا میں بھی ہو۔ اس کا ضمیر اس کو سلطنت کے قانون کی اطاعت کا بھی حکم دے گا اور کلیسا کے قانون کی اطاعت کا بھی۔ مگر یہ قانون باہم مخالف ہیں، اب وہ کس کی اطاعت کرے۔ یہ دشواری کی ویسی ہی شکل ہے، جو اس سے پہلے زمانے میں کوٹکرس اور اینا بیپٹسٹون کو پیش آئی ہو گی، جن کو کتاب مقدس سے ماخوذ قانون حکومت کے قانون کے مخالف معلوم ہوتا تھا اور ان ابتدائی عیسائیوں کو بھی یہی صورت پیش آئی ہو گی جن کے لیے وہ قانون جس کی وہ قربانی سے انکار کر کے خلاف ورزی کرتے تھے، کوئی اقتدار رکھتا تھا۔ اس سے بھی قدیم زمانے میں یہ اس مخالفت کی صورت میں پیدا ہوئی ہو گی جو خاندان کے قانون اور حکومت کے قانون میں تھی جس کو اینٹی گون میں پیش کیا گیا ہے۔ جب جدید شہری سے ایک سرکاری عہدہ دار یا سپاہی کی حیثیت سے کسی ایسی انقلابی تحریک کے دبانے کے لیے کہا جاتا ہے، جس کو وہ اپنے عقیدے کے مطابق خدا اور قوم کا معاملہ خیال کرتا ہے تو صورت حال کچھ مختلف نہیں ہوتی۔ بیشک یہ صورتِ حال ان صورتوں سے مختلف ہوتی ہے، جن کو پہلے بیان کیا گیا تھا۔ کیونکہ وہ صورتیں مسلمہ اقتداروں کے مابین تصادم کی تھیں اور یہ صورت ذاتی رائے اور اقتدار کے مابین تصادم کی معلوم ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر انفرادی رائے محض ایسے خیال سے زیادہ ہو، جس کی تائید کرنا خوش گوار معلوم ہوتا ہے، اگر یہ درحقیقت ایسے اقتدار کی حق پرستانہ مخالفت کا منبع ہو، اور یہ اقتدار بھی اتنا ہی ضمیر کو متاثر کرے، اگر بالفاظ دیگر یہ ایسا اظہار ہو، جو انسانی خیر کا معیار خود کو ایسے شخص کے ذہن میں دیتا ہے، جو اس پر پختہ ہوتا ہے، تو پھر یہ بھی معاشری اقتدار کی بنیاد پر قایم ہوتا ہے۔ کوئی شخص اپنے لیے ضمیر نہیں بنا سکتا۔ اس کے بنانے کے لیے ہمیشہ ایک معاشرے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک حق پرستانہ بدعت خواہ وہ مذہبی ہو یا سیاسی، ہمیشہ معاشری خیر کے متعلق کسی بتدریج پختہ ہونے والے یقین کو ظاہر کرتی ہے، جو پہلے سے ان تصورات میں مضمر ہوتی ہے، جس پر کردار کے مسلمہ اصول

صـ ۲۸۷

مبنی ہوتے ہیں، اگرچہ یہ ان ضابطوں سے متصادم ہو، جن میں وہ تصورات اب تک یقین کے ساتھ ظاہر ہوتے رہے ہوں، اور ممکن ہے، یہ ان معاہد کے شکست کا سبب ہو جائیں، جو پہلے ان کے تحقق میں معین ہوئے تھے۔

۳۲۲- ان اوقات کے لیے تیاری کرنے ہیں جب ضمیر کے اس طرح سے تذبذب میں مبتلا ہونے کا احتمال ہوتا ہے، ایسا فلسفہ بہت کچھ عملی خدمت انجام دے سکتا ہے، جو ضمیر کے اقتدار کو خفیف کئے بغیر اس کے متضاد احکام کی اصل سند کی توجیہ کر سکے، اور غیر مشروط طور پر کسی ایک کے حق میں فیصلہ کئے بغیر روح کو اس حقیقی غایت کی طرف لے جا سکے، جس سے دونوں صورتوں میں سے ایک کو محدود طریق پر تعلق ہوتا ہے۔ اس کی تفصیلی طور پر مثال بیان کرتے ہوئے ہم ایک فلسفی کو فرض کریں گے، جو ان خیالات کا قایل ہو، جو اس کتاب میں پہلے بیان ہو چکے ہیں۔ اس قسم کی دشواریوں میں جیسی کہ ابھی بیان ہو چکی ہیں اسے مشورے کے لیے بلایا جائے گا۔ بیشک یہ بات ہر شخص کے دل میں آئے گی کہ جو مشورہ دیا گیا ہے، وہ اپنے وجود کے اعتبار سے ضرورت سے زیادہ پیچھے جاتا ہے اور نتایج کے اعتبار سے ضرورت سے زیادہ غیر جانب دارانہ ہے جس کی وجہ سے معاشری یا مذہبی تصادم اور انقلاب کے وقت اس کی طرف توجہ نہ ہو سکے گی۔ لیکن اگرچہ ایسا ہے مگر یہ ان چند پر اثر انداز ہو سکتا ہے، جو بڑی تعداد کی رہنمائی کرتے ہیں، کہ وہ ذہن کو برسوں کے غور و فکر سے ان دنوں کے لیے تیار کریں، جب فوری عملی فیصلے کی ضرورت ہوتی ہے۔

پس فلسفی شروع میں اس امر پر غور کرے گا، کہ ضمیر کی آوازوں میں ظاہری تناقض کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ وہ بتائے گا کہ اگرچہ ضمیر کا وجود فرد کے اس شعور کے علاوہ نہیں ہے کہ ایک غیر مشروط خیر کا وجود ہے، جو اگرچہ اس کی پسند اور ناپسند کے تابع نہیں ہوتی، مگر ہے، بہر حال اس کی خیر (اگرچہ یہ شعور ایسا ہی اٹل ہو، جیسا کہ اخلاق) مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ تمام وہ احکام جو اس شعور سے پیدا ہوتے ہیں، غیر مشروط طور پر صحیح ہوتے ہیں ضمیر کے مختلف احکام کی علحدہ علحدہ تاریخ ہوتی ہے۔ محض رواج کی پابندی

اشخاص اور طاقتوں کی اطاعت کی منزل سے گزر کر (اور یہ پابندی اور اطاعت خود ایسی ہیں جو عام خیر کے ایک عامل مگر مخفی تصور سے پیدا ہوتی ہیں) انسانوں نے کم و بیش رواجوں اور طاقتوں کے عام تصورات بنائے ہیں، جو ان کی پابندی اور اطاعت کا حق رکھتے ہیں۔ بعض ضوابط جو ان اقتداروں کی نوعیت اور ان کی معروف ضروریات کو ظاہر کرتے ہیں، جن کی اطاعت واجب ہوتی ہے، انسانوں کے ذہنوں کے اولی ساز و سامان کا اس معنی میں جزو بن گئے ہیں، کہ ان کو تجربے کے ان سبقوں سے علیحدہ صحیح تسلیم کیا جاتا ہے، جن کے حاصل کرنے کا لوگوں کو بذات خود شعور ہوتا ہے۔ یہ ہیں وہ جن کو عام طور پر اقوالِ ضمیر کہا جاتا ہے۔ خاندانی فریضے مملکت کے قانون کی اطاعت عزت یا رائے کے قانون کی پابندی کے بعض احکام نے یہ خصوصیت اختیار کرلی ہے۔ اسی طرح سے عالم عیسوی میں کلیسا کے بعض اوامر نے یہ خصوصیت اختیار کرلی ہے حالانکہ خود اس بارے میں بہت کچھ اختلاف رائے ہے کہ کلیسا کس چیز پر مشتمل ہوتا ہے۔

۳۲۳۔ اب ضمیر کے ایسے تمام فیصلوں میں مافیہ تکلیف کسی ایسے اقتدار کے تصور یا تمثل سے خلط ملط ہوتا ہے، جو تکلیف کو عاید کرتا ہے، اور یہ باہم اس طرح سے مرکب ہوتے ہیں، کہ صرف تربیت یافتہ تحلیلی عقل ہی ان کو سلجھا سکتی ہے۔ جس طرح سے بچوں کو سچ بولنے کا فریضہ ایسا معلوم ہوتا ہے، جو والدین کے حکم سے علیحدہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح سے مثلاً بہت سے سادہ کیتھولک مذہب والوں کو یہ واقعہ کہ کلیسا ان کو صفائی اور دیانت داری کے ساتھ رہنے کا حکم دیتا ہے، اس طرح سے رہنے کی ذمہ داری کا اصل مبدا معلوم ہوتا ہے۔ پورا تولنا، اور نماز کو جانا اس کو ایک ہی جنس کے فرایض معلوم ہوتے ہیں۔ ٹھیک اس طرح سے جس طرح سے ایک دوسری مذہبی جماعت کے غیر روشن خیال اشخاص کو پورا تولنا اور سبت کا لحاظ رکھنا ایسا معلوم ہو سکتا ہے۔ جو اقتدار رسمی ذمے داری کو عائد کرتا ہے اس سے انکار کر دینے کے یہ معنی ہوں گے، کہ اخلاقی ذمے داری بھی غائب ہو جائیگی

ص ۳۸۹

کیونکہ یہ بھی فرد کے ذہن میں عاید کرنے والے اقتدار کے تخیل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے، اور اس کو وہ ایسا ہی سمجھتا ہے، جیسا کہ اس اقتدار کو جو رسمی پابندی کا حکم دیتا ہے۔ یہ ایسے کلیسا کے وجود سے پیدا نہیں ہوتا، جو حکومت کے معاون ادارے کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اگر کلیسا نہ ہوتا تو فرق صرف اس قدر ہوتا جیسا کہ یونانی رومی دنیا میں تھا، کہ حکومت اپنے لیے ایسے عواطف جمع کرلیتی تھی، جن کا موجودہ حالات میں کلیسا، زیادہ فطری معروض معلوم ہوتا ہے۔ اخلاقی فرایض اب بھی ایک عاید کرنے والے اقتدار کے تخیل سے مربوط ہوں گے۔ اور یہ اس کے احکام فرض کیے جایئں گے، اگرچہ اقتدار دو کا ہونے کے بجائے ایک کا ہوگا۔

اور نہ جدید معاشرے کا کوئی محتاط فرد اگرچہ وہ کتنا ہی روشن خیال کیوں نہ ہو، یہ کہنے کی جرأت کرے گا کہ اس کا اخلاقی فریضے کا احساس کسی ایسے عائد کرنے والے کے تخیل سے بری ہے۔ کتنے ہی استقلال کے ساتھ وہ کلیسا یا کسی خاص شخصیت سے عاید کرنے والے کی حیثیت سے انکار نہ کرے، اگر اس نے فطری طور پر اپنے کو ایک اچھا کیتھولک یا اچھا کلیسا، والا کہنا چھوڑ دیا ہے، پھر بھی وہ اپنے ایک اچھے عیسائی کہلانے کو بامعنی سمجھ سکتا ہے اور غالباً یہ اس کے لیے اس امر کے تسلیم کرلینے کے مرادف ہے کہ عیسائی معاشرے کا بانی یا عیسائی دحی کا مصنف ذمہ داری کا عاید کرنے والا ہے۔ یا اگر اس نے ایسے عاید کرنے والے کو تسلیم کرنا چھوڑ دیا ہے، تو غالباً اب بھی وہ اپنے آپ کو وفادار رعایا کہتا ہے۔ اور ایسا کرنے میں اس واقعے کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ اپنے سامنے کسی خارجی شخصی ذریعے کو لاتا ہے یعنی اس روح کے علاوہ کوئی اور ذریعہ جو اس کے اندر کام کر رہی ہے، اور یہ کہ وہ قانون کی تعمیل آلام و تکالیف کے خوف سے نہیں کرتا، بلکہ اس اقتدار کے احترام کی بنا پر کرتا ہے، جس سے وہ ان کو آتا ہوا یقین کرتا ہے، لہذا یہ تعمیل اس وقت بھی اسی قدر ہوتی ہے، جب کہ وہ بلا کسی اندیشے کے اس کی خلاف ورزی کرسکتا تھا، جس قدر کہ اس وقت ہوتی

سنہ۳۹ ہے، جب کہ خلاف ورزی میں سزا کا خوف ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ بظاہر کوئی ایسا شخص نہ ہو (شہنشاہ یا بادشاہ) جس کو وہ اس قانون کا مصنف خیال کرتا ہو، جس کی وہ تعمیل کرتا ہے، اور اس لحاظ سے وہ اپنے آپ کو وفادار رعایا نہیں، بلکہ وفادار شہری کہنے کو ترجیح دیتا ہو۔ لیکن وہ بہت ہی غیر معمولی شخص ہوگا اگر وہ اشخاص کی جماعت، ایک "فرمانروا قوم" کو وہ اقتدار نہ مانتا ہو جس سے قانون نکلتا ہے۔ اگر وہ فریضے کے عائد کرنے والے کی حیثیت سے کلیسا یا بادشاہ یا آسمانی قانون دینے والے کو اپنے تخیل سے خارج کر دینے کے بعد، اس قسم کے اقتدار کا خیال اپنے ذہن سے نکال ڈالے تو وہ یہ دیکھے گا کہ مروجہ قانون میں جو کچھ مقامی اور عارضی ذمہ داری ہے وہی نہیں بلکہ اخلاقی قانون کے اہم اجزا کی ذمہ داری بھی اس کے پاس سے کھسکی چلی جا رہی ہے۔

۳۲۴ - لیکن ہم جس کو استعارۃً[۱] اخلاقی قانون کہتے ہیں، اس کے شعور کے لیے اس خارجی عاید کرنے والے کا تخیل ضروری نہیں ہے۔ بلکہ یہ ضمیر کے مختلف احکام کے مابین بظاہر تصادم کا باعث ہو جاتا ہے۔ اخلاقی فریضے کی اصل روح یہ ہے کہ یہ انسان خود اپنے پر عاید کرتا ہے۔ ایک مروجہ قانون کے ماننے کا اخلاقی فریضہ، خواہ وہ مملکت کا قانون ہو یا کلیسا کا۔ مروجہ قانون کے مصنف یا اس کے نافذ کرنے والے کی طرف سے عاید نہیں ہوتا، بلکہ انسان کی اس روح کی طرف سے عاید ہوتا ہے (جو اس وجہ سے کم مقدس و محترم نہیں ہوتی کہ وہ انسان کی روح ہے) جو مکمل زندگی کا نصب العین اس کے سامنے رکھتی ہے اور مروجہ قانون کی

۱۔ میں استعارۃً کہتا ہوں، کیونکہ قانون سے جو کچھ ہم دراصل سمجھتے ہیں، وہ ایک طرح کا حکم ہوتا ہے جو ایک ایسی ذات جو طاقت میں بالاتر ہوتی ہے، ایسے شخص کو دیتی ہے جس کو وہ نافرمانی پر سزا دے سکتی ہے۔ برخلاف اس کے اخلاقی قانون کی اصل روح یہ ہے کہ یہ ایک ایسا اصول ہوتا ہے جس کو انسان خود پر خوف سزا کے علاوہ اور کسی محرک سے عائد کرتا ہے۔

پابندی کو اس کے تحقق کے لیے ضروری قرار دیتی ہے۔ لیکن انسان کا اس طرح سے اپنے اور فرایض کا عاید کرنا، فریضے کے صحیح تصور سے مقدم اور اس سے علٰحدہ ہوتا ہے۔ جو لوگ درحقیقت اس معنی میں خود کے لیے قانون ہوتے ہیں، کہ جس اصول زندگی کی وہ پابندی کرتے ہیں، وہ خود ان کے مطلق لازم ہے کا یا ایسی تکمیل کا تصور ہوتا ہے جس کا اپنے اندر اور خود ان کو تحقق کرنا ہوتا ہے، وہ بھی اس اصول کا کسی خارجی اقتدار کے حکم کے علاوہ اور کسی صورت میں احضار نہیں کر سکتے۔ ذہن کی یہی وہ حالت ہے جو ان کے ضمیر میں مذکورہ پریشانیوں کا امکان پیدا کر دیتی ہے، جس میں فرایض باہم متصادم معلوم ہوتے ہیں۔ درحقیقت تصادم فرایض جیسی شے کا وجود نہیں ہے۔ کسی خاص صورتِ حال میں ایک شخص کا فریضہ ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اگرچہ اس کے متعلقہ حالات ایسے پیچیدہ اور مبہم ہو سکتے ہیں، جس کی وجہ سے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جائے، کہ فریضہ درحقیقت کیا ہے۔ جس چیز کو ممکن ہے کہ ہم تصادم فرایض کہیں وہ درحقیقت فریضے کے خیالی عاید کرنے والوں کے مابین احترام کا مقابلہ ہوتا ہے، جن کے احکام میں وہ خیالی ہوں یا واقعی اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک عورت کو ممکن ہے کہ اس کا باپ ایک راہِ عمل اختیار کرنے کی ہدایت کرے اور اس کا اعتراف کرانے والا دوسری راہِ عمل کی ہدایت کرے، اسی طرح سے ایک شہری اپنے آپ کو قانون مملکت اور قانونِ کلیسا یا ظاہری فرمانروا کے حکم اور انقلابی جماعت کے فیصلے کے مابین پریشان پا سکتا ہے۔ جو خدا اور قوم کے نام سے عمل کرنے کی مدعی ہو۔ ایسی حالتوں میں اگر ضمیر کسی ایک مقتدر قوت کی ترجیح سے بری ہو، اور صرف اس راہ عمل کو فریضہ ماننے کے لیے تیار ہو، جو زیادہ سے زیادہ مکمل زندگی کے لیے مفید ہو، تو پھر بھی اس امر کا پتا چلانا کافی دشوار ہو سکتا ہے، کہ یہ راہ عمل کیا ہوگی، اگرچہ اس امر کے متعلق شک نہ ہو، کہ ایک فریضہ ہے، اور وہ یہ کہ جب اس کی تحقیق ہو جائے تو اس پر عمل کیا جائے۔ لیکن ضمیر کی واقعی پریشانی ایسی صورتوں میں عموماً اس دشواری سے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ فریضے کو خارجی

۲۹

صاحبان اقتدار کے احکام کے مطابق سمجھ لینے کی عادت سے پیدا ہوتی ہے، اور اس واقعے سے کہ مفروضہ صورت میں جو احکام ملتے ہیں وہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔

۳۲۵۔ اب اخلاقی فلسفی کا کام ایسی صورتوں کے متعلق مقابلۃً سہل ہوتا اگر یہ محض ایک آدمی کو اس کے ضمیر کے دھوکوں سے بچانے کی کوشش پر مشتمل ہوتا۔ اگر اسے ان اساسی فرایض کے بتا دینے وقت جن کو ضمیر ایک خارجی عاید کرنے والے سے منسوب کرتا ہے، صرف تخیل کے کام کی طرف اشارہ کر دینا ہوتا، اور یہ ثابت کر دینا ہوتا کہ فرایض کا ظاہری تصادم درحقیقت محض بعض خارجی اقتدارات کا تصادم ہے، جن کے متعلق غلطی سے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ فرایض عائد کرتے ہیں، حالانکہ ایک خالص خارجی اقتدار جو کچھ عائد کر سکتا ہے، وہ محض ایک حکم ہوتا ہے، جس کو خوف سے نافذ کیا جاتا ہے۔ اگر ایک فلسفی اس سے زیادہ نہ کرنا چاہیے تو وہ اپنے کام میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ مگر اس کی قدر و قیمت مشتبہ ہے۔ لوگوں کو ممکن ہے یہ یقین دلانا آسان ہو کہ اخلاقی معنی میں فرایض خارج سے عائد نہیں کئے جا سکتے بہ نسبت اس کے کہ جب یہ ثابت ہو چکے اس یقین کا باقی رکھنا کہ ان کا وجود بھی ہے۔ اگر فلسفی کے کام کا یہ نتیجہ ہو کہ یہ خیال مقبول ہو جائے کہ وہ صاحبان اقتدار جن کو لوگوں نے زیادہ فرایض کے عاید کرنے والا تصور کیا ہے، وہ محض ایسی قوتیں ہیں جو اپنے احکام کی بصورت عدول حکمی سزا کی دھمکی سے تعمیل کراتی ہیں، بغیر اس کے کہ اس احترام کے بجائے جو ان صاحبان اقتدار سے چھن جائے کوئی اور نیا احترام پیدا کریں، تو ہمارے پاس اس کا شکریہ ادا کرنے کے لیے کوئی وجہ نہ ہوگی۔ حقیقت یہ ہے کہ خارجی اقتدار کی ترکیب کو جب فریضے کے خیالی عائد کرنے والوں پر استعمال کیا جاتا ہے، تو اس میں ایک قسم کا تناقض پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر وہ محض خارجی ہوں تو وہ اقتدارات نہ ہوں گے، کیونکہ اقتدار کے یہ معنی ہیں کہ یہ جس شخص پر ہو، اس سے اطاعت کا طالب ہو، اور اس سے پھر یہ مترشح ہوتا ہے کہ جو اس کی اطاعت

ص ۳۹۲

کرتا ہے، اس نے اس کو خود اپنے پر عائد کرلیا ہے۔ ایسی اطاعت جو اس کی عقل کو قطع نظر ان جرمانوں کے جو اس کی خلاف ورزی سے وابستہ ہیں، اچھی معلوم ہوتی ہے۔ اقتدار یہ تسلیم کر لینے سے کہ یہ اقتدار ہے، محض ایسے احکام کا منبع نہیں رہ جاتا جو خوف سزا سے نافذ کئے جاتے ہوں، اور اس معنی میں محض خارجی ہوں۔ اس کے احکام اب ان کے موضوع کو اچھے معلوم ہوتے ہیں، نہ اس لحاظ سے کہ یہ ایسی روح کی طرف لے آتے ہیں، جو خود اس کی روح یا ذات ہے، بلکہ اس لحاظ سے پسندیدہ معلوم ہوتے ہیں کہ یہ ایسی غایت کے حصول پر مائل ہیں، جن میں موضوع کو خود اپنے خیال سے دلچسپی ہوتی ہے، اور جو اس کی خیر ہے، اور وہ بھی جانتا ہے کہ یہ میری خیر ہے۔ مختلف احکام بالتفصیل کس طرح سے اس غایت میں معین ہوتے ہیں، یہ وہ نہیں دیکھتا لیکن اس کو یہ یقین ہوتا ہے کہ وہ اقتدار جس کی طرف سے یہ آتے ہیں، اس غایت کو اس کے مقابلے میں زیادہ مکمل طور پر پیش نظر رکھتا ہے۔ اسطرح سے کلیسا اچھے کیتھولک کے لیے مملکت اچھے شہری کے لیے انجیل مقدس پکے پروٹسٹینٹ کے لیے ایک اقتدار ہے، ہر حالت میں اقتدار کا اقرار فرد کے لیے حقیقی خیر کے مرادف ہو گیا ہے جو اس کی بھی ہے اور دوسروں کی بھی جس کے لیے کوشش کرنا اس کا کام ہے۔

۳۹۲

۳۲۶۔ اب اگر اخلاقی فلسفی پہلے تو ان الفاظ کے ضرورت سے زیادہ لغوی معنی لے جن میں بیانی یا منطقی اغراض کی بنا پر ان کو خارجی کہا جاتا ہے یعنی اس کے ایسے معنی لے کہ یہ ان لوگوں کے لیے جو ان کو تسلیم کرتے ہیں حقیقی روحانی مفہوم رکھتے ہیں اور پھر اس حقیقت کا دعویٰ کرنے کی جلدی میں کہ اخلاقی ذمے داری خارج سے عاید نہیں ہو سکتی ان کو اخلاقی تخیل میں اپنی جگہ سے معزول کرنے لگے، اور ان کی جگہ ایک فرضی ضمیر کو دینے لگے، جو داخل سے اپنے نئے قوانین بنائے تو یہ سخت غلطی ہو گی۔ بلکہ اس کا مقصد تو یہ ہونا چاہیے کہ مسلمہ اقتدارات میں سے کسی ایک کو رد کئے بغیر جن کا ضمیر پر اثر ہو گیا ہے، نصب العین کردار کی تسویق کا ایسا فہم پیدا کرے جس نے

بغیر اس کے کہ اسے سمجھا جائے، اپنے آپ کو ان اقتدارات میں ظاہر کیا ہے کہ رفتہ رفتہ انسان اس اقتداری انداز بیان سے آزاد ہو جائیں۔ جو شخص یہ سبق سیکھ چکا ہے، اس کے سامنے فرایض کی ایک معقول وجہ ہو گی جو اس کے سامنے خواہ سیزر کے نام سے آتے ہوں یا خدا کے، اس کی یہ پہچاننے میں مدد کرے گی کہ فرایض میں کونسی چیز اساسی ہے، اور کونسی محض ان کے عاید کرنے کی صورت ہے، اور وہ عام غایت کی طرف نظر کر کے اپنی رہبری کرے گا جس سے وہ سب کے سب یکساں تعلق رکھتے ہیں۔ اگر ایسا موقع آئے، کہ فرایض میں تصادم ہوتا ہوا محسوس ہو تو وہ اس انکشاف کے لیے تیار ہوگا کہ تصادم درحقیقت فرایض کے مابین نہیں، بلکہ ان قوتوں کے درمیان ہے جن کو تخیل نے فریضے کے عاید کرنے والوں کی خصوصیت بخش دی ہے۔ وہ اخلاقی پستی کے بغیر اس انکشاف کا مقابلہ کر سکے گا کیونکہ اس نے اپنی نظر کو اس اخلاقی غایت یا وظیفہ کی طرف قایم رکھنا سیکھ لیا ہے جس کی وہ اقتدارات خدمت کرتے تھے، جن کو تسلیم کرنے کی اس کو تربیت دی گئی ہے۔ یہ غایت یا وظیفہ کردار کی تکمیل میں ترقی دینا ہے۔ اس طرح سے وہ اس غایت یا روح میں جس کا اتصال نفس اس کو اس کے تلاش کرنے کے قابل بناتا ہے۔ ان تمام احترامات کے لیے جن کے وہ اقتدارات طالب تھے ایک مناسب معروض پا سکتا ہے اور جس کی نسبت اب اس و معلوم ہوتا ہے کہ یہ صرف ماخوذ اور محدود حق کی بنا پر مستحق ہیں۔

۲۷۳۔ اس طرح سے اخلاقی فلسفی معاشرے اور عقلی تحریک کی بعض حالتوں میں ایک اہم عملی خدمت انجام دے سکتا ہے۔ مگر وہ اس کو محض اپنے تحلیل کے خاص کام کو انتہائی تکمیل کے ساتھ انجام دے کر کرے گا صـ ۳۹۴ اخلاقی فلسفی کی حیثیت سے وہ کردار انسانی کی تحلیل کرتا ہے، ان محرکات کی جن کا اس سے اظہار ہوتا ہے، ان روحانی مواہب کی جو اس سے مترشح ہوتے ہیں فکر کی تاریخ عادات اور معاہد کی جن کے ذریعے سے اس نے اپنی موجودہ شکل اختیار کی ہے۔ اگر وہ اس سے زیادہ کام انجام دینے کا مدعی ہوتا ہے تو وہ فلسفی کی حیثیت

سے اپنا کام نہیں سمجھتا۔ اسے اگر یہ یاد دلایا جائے کہ کوئی فلسفی اخلاقی قوت محرکہ مہیا نہیں کر سکتا تو اسے اس کو ملامت خیال نہیں کرنا چاہیے۔ ایسا کرنے کے ادعا کو اسے ایک بڑی دیدہ دلیری سمجھنا چاہیے۔ اخلاقی قوت محرکہ اس کو انسان کی واقعی روحانی فطرت میں کافی ملتی ہے، جب وہ اس فطرت پر اس طرح سے غور کرتا ہے، جس طرح سے اس کو غور کرنا چاہیے، یعنی محض ان کاموں کے اعتبار سے نہیں، جو اس نے اب تک انجام دیے ہیں، بلکہ اس کے داخلی امکانات کے اعتبار سے۔ اگر وہ زیادہ کی خواہش کرنے سے باز نہیں رہ سکتا تو یہ تکمیل کردار کی اسی آرزو کا عارضہ ہے، جس پر اس کی قوت محرکہ مشتمل ہے۔ فلسفی کی حیثیت سے اس کا فوری کام یہ نہیں ہے، کہ وہ اس آرزو کو قوی یا تیز کرے، چہ جائیکہ اس کا عالم وجود میں لانا، بلکہ اسے اس کو سمجھنا ہے۔ ایک انسان اور ایک شہری کی حیثیت سے درحقیقت یہ اس کا فرض ہے کہ اس کے آلہ کار کی حیثیت سے کام کرے، اس کو اپنے کردار میں عمل میں لائے، اسے دوسروں تک پہنچانے میں مدد کرے۔ اور چونکہ فلسفی ہونے کی حیثیت سے وہ انسان یا شہری ہونا چھوڑ نہیں دیتا، وہ خوش ہوگا کہ وہ تحلیل جو فلسفی کی حیثیت سے اس کا مشغلہ ہے، اتفاقاً ایک ایسے مقصد کو پورا کر رہی ہے جو اخلاقی قوت محرکہ کے تابع ہے، یعنی وہ روح انسانی کی ایک مکمل زندگی کے لیے کوشش میں کسی رکاوٹ کے دور کرنے میں مدد کرتا ہے۔

ضمیر کی وہ پریشانی ایسی رکاوٹ ہو سکتی ہے جو (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) ایسے اقتداروں کے احترامات کے مقابلے کی وجہ سے ہوتی ہے، جن کے احکام ایک دوسرے سے متصادم ہوتے ہیں۔ اس کا خارجی نتیجہ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ قوت عمل مفلوج ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف بعض اوقات انسان علت خلفشار یا ان اقتداروں میں سے جن مطالبوں کی وجہ سے ضمیر پریشان ہوتا ہے ایک کے خلاف عاجلانہ یا تلخ عمل کر بیٹھتا ہے اور یہ عمل عاجلانہ اور تلخ اسی وجہ سے ہوتا ہے، کہ عامل ان مطالبات کی صداقت کا پرسکون تحقیق کے نتیجے سے مقابلہ کرتے ہوئے ڈرتا ہے جن کے سامنے وہ اندھا دھند سر تسلیم خم کرتا ہے۔

جس حد تک بلند ترین زندگی اور انسانی استعدادوں کی آزاد ترقی کے لیے رکاوٹ اس قسم کی ہوتی ہے، فلسفی اپنی اخلاقی تحلیل کے محض مکمل ہونے سے اس کے دور کرنے میں مدد کر سکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اخلاقی نصب العین کا بیان تا بہ امکان نہایت ہی جامع ہو اس عمل پر غور کیا جائے جس کے ذریعے سے زندگی کے وہ معاہد و اصول جن کے اقتدار کو ہم تسلیم کرتے ہیں، ایسے نصب العین کی کوشش سے پیدا ہوئے ہیں، اگرچہ وہ کتنی ہی کورانہ کیوں نہ ہو، اور انھوں نے اپنی اپنی حد تک اس کے تحقق میں حصہ لیا ہے۔ یہ دکھایا جائے کہ فرد کا ضمیر اگرچہ اپنی تعلیم کے لیے ان معاہد اور اصول کا مرہون منت ہے مگر وہ ان میں سے کسی ایک کا یا سب کا آلہ نہیں ہے، بلکہ آزادی کیساتھ اور اپنے حق سے اس نصب العین کو سمجھ سکتا ہے جس کے وہ کم و بیش ناقص اظہارات ہیں۔ اس طرح سے اخلاقی فلسفی کی حیثیت سے اپنا اصلی کام انجام دے کر وہ روح کی اس خلفشار کے حلقے سے نکلنے میں مدد کر سکتا ہے جس میں اقتدارات یا اقتدارات اور داخلی قانون میں تصادم ہوتا ہے۔ اور اس کو ایسے حلقے میں لے جا سکتا ہے، جس میں یہ اس غایت کی طرف نظر کر کے تمام اقتدارات میں اور اقتدارات اور داخلی قانون میں ہمنوائی پیدا کر سکتا ہے جس سے ان سب کا یکساں تعلق ہوتا ہے۔

۳۲۸۔ لیکن اس بات سے کہ روح اس قسم کا کوئی فائدہ فلسفے سے حاصل کر سکے ایک سابقہ تربیت مترشح ہوتی ہے، جو فلسفے سے حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ صرف ایسے کردار سے حاصل ہو سکتی ہے، جو ان اقتداروں سے منضبط ہوتا ہے، جن کا سمجھنا فلسفے کے ذریعے سے آتا ہے۔ یہ شکایت اتنی ہی قدیم ہے، جتنا کہ فلاطون کا زمانہ کہ لوگوں کو ان اصول کی وجہ معلوم کرنے کی کوشش میں، جن کے عمل کرنے کی ان کو تربیت دی جاتی ہے یعنی یہ دریافت کرنے میں کہ انسانی ضمیر کا نصب العین کیا ہے، جس کو یہ اصول پورا کرتے ہیں، اور پورا کرنے میں حق بجانب ہیں، ان کے ترک کرنے کے لیے حیلے ملنے لگتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں، جیسا کہ فلاطون نے

کہا ہے، کہ جب تک سیرت نصب العین کی جہت میں راسخ نہ ہوجائے، نصب العین کا نظریہ اصلاح کردار کے لیے کسی معنی میں مفید نہیں ہوسکتا۔ درحقیقت اس امر پر شبہہ ہوسکتا ہے، کہ وہ ظاہری خرابی جو نظری دور میں اصول شرافت کا سبب دریافت کرنے سے پیدا ہوتی ہے، ان حیلوں کو دلفریب بنانے سے کچھ زیادہ کرتی ہے جن کے نفس پرستی کے افعال کی خاطر ایسے لوگ بھی مرتکب ہوتے ہیں جو تنقید و تفلسف سے بے بہرہ ہوتے ہیں لیکن بہرحال یہ صحیح ہے کہ ایسی جدلیات کی قدر و قیمت جو معیاری خیر کو دریافت کرتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کا ایسا بیان پیش کرتی ہے جو عملی اقتدارات کی اطاعت کی حمایت بھی کرتا ہے اور اس کو محدود بھی کرتا ہے، اس امر پر مبنی ہے کہ یہ فرد میں ایک مستحکم عادتی اخلاق پیدا کرے۔

جب یہ ایسا کرتی ہے تو یہ نوع انسان کی خدمت میں اس جوش کو داخل کرے جو بصورت دیگر گمراہ وفاداری یا غیر مفید بغاوت کا جذبہ ہوسکتا ہے، زندگی کو ہمیشہ کے لیے متاثر کرسکتی ہے ۔ یہ ایک انسان کو ان اقتداروں کی مطلق العنانی پر جرح کرنا سکھائے گی جو قیصر اور خدا کا نام لے کر مخاطب کرتے ہیں، نہ اس لیے کہ وہ ان دونوں میں کسی کے احکام سے اپنی لذتوں کی خاطر بچنا چاہتا ہے، بلکہ اس لیے کہ کہیں ان میں کوئی ایک دوسرے کی راستبازانہ مخالفت کی طرف نہ لے جائے اور اس کام میں رکاوٹ نہ ہو، جس کو مختلف طور پر ترقی دینا ان میں سے ہر ایک کا حقیقی وظیفہ ہے۔ جب وہ یہ دیکھتا ہے کہ کلیسا یا مملکت کے مطالبات یعنی رسمی اخلاق یا رسمی مذہب کی پابندیوں میں اس چیز سے تصادم ہوتا ہے، جس کو بعض اوقات لوگ اپنے سچے معتقدات کہتے ہیں تو وہ ہوشیاری کے ساتھ اس امر کی تحقیق کرے گا کہ آیا ان نئے معتقدات میں بہ نسبت ان نصب العینوں کے جو ان اقتداروں میں ہوتے ہیں جو ان کو دبا دینا چاہتے ہیں، ایک بلند تر نصب العین کی جانب زیادہ سچی کوشش تو نہیں پائی جاتی۔ دوسری طرف جب وہ یہ دیکھتا ہے، کہ اس کا کوئی اعتقاد اقتدار سے متصادم ہوتا ہے، تو

یہ اس کو سکھائے گی کہ اس کو تکلیف دہ نتایج کے ڈر سے چھپائے نہیں بلکہ اس کے متعلق فخر کے تمام خیالات کو اس طرح سے نہ باد ے کہ گویا یہ خود اس کی کامیابی ہے۔ اس کو جہاں تک کہ یہ کسی بات کے لیے مفید ہے، معاشرے کی اسی عملی عقل کا نتیجہ سمجھے جس کی وجہ سے وہ اقتدارات پیدا ہوتے ہیں، جن کے ساتھ اس کا عقیدہ اس کو متصادم کرتا ہے۔ اسے ایسا خیال کرنے کی بنا پر وہ ان تعصبات کا احترام ملحوظ رکھے گا، جن کو وہ اس کے اظہار سے آزردہ کرتا ہے، ایسی امداد سے پرہیز کرے گا جو نئے عقیدے میں خیر کے سمجھ لینے کی بنا پر نہ ہو، بلکہ اس رکاوٹ کی محض نفرت کی بنا پر ہو، جس کو اقتدارات ذاتی ارادے پر عائد کرتے ہیں۔ مخالفت پر صبر کرے گا اور ناکامی کی صورت میں یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار رہے گا کہ رواجات میں اس سے زیادہ حکمت ہے جتنا کہ وہ سمجھا تھا، اور یہ اس کے مقابلے میں بہت زیادہ قوی ثابت ہوتے ہیں

باب ۳

لذتی اخلاقی فلسفے کی عملی قدر و قیمت

۳۹

۳۲۹- کردار کا وہ بڑا نظریہ جس نے جدید یورپ کے حق جو شہری کو ان مطالبات کے جانچنے اور باہم مقابلہ کرنے کا موقع دیا ہے، جو اس سے اطاعت کے طالب ہوتے ہیں، اور کورانہ اور بے چون و چرا پابندی کی جگہ انتقادی اور ہوش مندانہ پابندی کو دی ہے، بلا شبہہ افادی ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اس وقت جس چیز پر ہم غور کر رہے ہیں، وہ اخلاقی نصب العین کے اعتبار سے مختلف نظریوں کی قدر و قیمت ہے، جو خود نصب العین کے سیرت پر حاوی ہونے سے مختلف شے ہے۔ لہٰذا مذہبی مصلحین کے کام پر غور کرنا مفید مطلب نہ ہوگا۔ بلا شبہہ یہ اغلب ہے کہ مذہبی اصلاح کی ہر تحریک انسانی کردار کے نصب العین کے کسی واضح تصور سے نکلی ہے، جس تک ایک شخص یا چند اشخاص پہنچے ہیں۔ اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے، جس کے لیے شاید بہت سے آدمی خاموشی سے مصروف عمل ہوتے ہیں، لیکن جو آخر کار کسی ایک فرد میں، وہ خصوصیت حاصل کرتا ہے، جو اس کو قطعی و عملی طور پر معرض بیان میں لے آتی ہے۔ لیکن مذہبی اصلاح کے آغاز میں، نصب العین کا نیا نظریہ بہ حیثیت نظریے کے بہ گشتہ ثانوی حیثیت

رکھتا ہے۔ یہ غیر موجود نہیں ہوتا، مگر یہ گویا ایک سیرت میں جذب ہوتا ہے، ایسی سیرت میں جس کو نظریے کی نظری تکمیل سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی، اور یہ سیرت وہی ہوتی ہے، جس سے نصب العین کے تصور کو دنیا میں قوت حاصل ہوتی ہے۔ دوسری طرف افادیت کو جو اثر حاصل ہوا ہے، وہ خصوصیت کے ساتھ وہ اثر ہے، جو ایک نظریے کو حاصل ہوتا ہے۔ لذتی نفسیات سے جو غلطیاں بھی پیدا ہوں، معاشری یا سیاسی مصلح کو کوئی اور نظریہ ایسا نہیں ملا ہے، جس میں اس قدر صداقت اس قدر سہولت انطباق کے ساتھ جمع ہو۔ کسی اور نظریے نے ایسا مہتم بالشان نقطۂ نظر پیش نہیں کیا جس سے ان احکام اور معاہد کی تنقید ہو سکے جن کو مستند و با اقتدار خیال کیا جاتا ہے، جب کلیسا یا مملکت یا رائے کے قوانین باہم مخالف ہو جائیں، یا جب ان میں سے کوئی لطیف ضمیروں نوع انسان کے سرگرم خادموں کے ان اذعانات کے خلاف ہو، جو ایسا قانون رائے ہوتے ہیں، جو ہنوز بن رہا ہے تو افادیت ایک طریقہ امتحان مہیا کرتی ہے، جس سے مختلف قوانین کے مخالف مطالبات کا، یا قانون اور انفرادی ایقان کے اختلاف کا امتحان ہو سکتا ہے۔

۳۳۰۔ تمام وہ اشخاص جو اس قانون یا دستور کے باقی رکھنے میں نجی دلچسپی رکھتے ہیں جن پر افادی نظریہ معترض ہے، تمام وہ لوگ جو مقررہ ضوابط کردار کی جانچ سے گریز کرنا چاہتے ہیں، اور وہ لوگ جن کو اس امر کا صحیح طور پر یقین ہوتا ہے کہ جو کام ان ضوابط نے نوع انسان کے لیے انجام دیا ہے اس کا اندازہ ان کے مفید ہونے کے کسی ناپ تول سے نہیں ہو سکتا، اگرچہ یہ کتنا ہی روشن خیال آدمی کیوں نہ کرے، یہ سب کے سب افادی تنقید کا اس طرح سے مقابلہ کرتے ہیں کہ اصول کو مصلحت کے مقابلے میں لاتے ہیں۔ لیکن عموماً (کم از کم اس وقت جب نجی معاملات میں کردار کا سوال نہیں ہوتا، بلکہ قوانین اور معاہد یا سیاسی کردار

کا مسئلہ ہوتا ہے) صحیح راہ کا وہ نظریہ جس کے اختیار کرنے میں اصول پیش نظر ہوتا ہے اس نظریے کے مقابلے میں، جو امور مصلحت پر مبنی بتایا جاتا ہے، صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ اصولی نظریے میں نتایج کے محدود حلقے کا لحاظ ہوتا ہے۔ بیان کردہ اصول نے دراصل اپنا اقتدار کسی ایسی معاشری خیر کے حوالے سے حاصل کیا تھا، جس کو یہ عمل میں لاتا ہوا پایا گیا ہے۔ وہ مصلحت جس کی خاطر مقررہ اصول سے انحراف پر اصرار کیا جاتا ہے، وہ بھی ایک معاشری خیر کے تصور پر مبنی ہے، لیکن ایسی خیر کے تصور پر جس میں اشخاص کا وسیع تر حلقہ شرکت کرتا ہوا فرض کیا گیا ہے۔

ملحوظات مصلحت سے جو بدنامی وابستہ ہے، جس حد تک کہ یہ بدنامی اچھی بنیاد پر قایم ہے زیادہ تر اس واقعے کی بنا پر ہوتی ہے کہ جب کردار زیر بحث ایسا ہوتا ہے، جس میں وہ شخص جو اس کے متعلق استدلال کر رہا ہے اس کے ایک طرح سے یا دوسری طرح سے فیصلہ کرنے میں ایک نجی غرض رکھتا ہے (یعنی جب وہ خود کسی جانب فیصلہ کرنے سے لذت حاصل کرے گا یا الم سے بچے گا) اس وقت مصلحت کا خیال بناے فیصلہ کے اعتبار سے بہت ممکن ہے، اس کو اپنے موافق فیصلہ کرنے میں ایک حیلہ دیدے، اور جب اس قسم کا شخصی خیال عمل نہ بھی کر رہا ہو، تو وہ شخص جو مصلحت پر نظر رکھتا ہو، بہت ممکن ہے کہ نتایج کے کسی محدود نظریے پر بھروسہ کرنے کا موجب ہو جائے، کیونکہ ممکن ہے اس کی نظر کی اس سے زیادہ دسترس بھی نہ ہو، برخلاف اس کے اگر وہ اصول پر قایم رہتا، تو درحقیقت ایک زیادہ مکمل نظریے نے اس کی رہبری کی ہوتی، جو قرنوں کی حکمت سے ماخوذ تھا۔ لیکن عملی فیصلے کے افادی اصول میں اس قسم کی کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی بشرطیکہ اس کو عمدہ طور پر منطبق کیا جائے۔ لیکن غرض مند یا جلدباز اشخاص کے غلط استعمال سے خرابی پیدا ہوتی ہے، اور یہ سب اصولوں میں ہوتا ہے۔ اور یہ امر بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ جب انفرادی غرض ایک عملی مسئلے کے ایک طور پر تصفیہ کرنے کا محرک ہو، تو

اصول سے بعض اوقات مصلحت کی نسبت زیادہ آسانی سے حیلہ مل جائے گا۔ مثلاً غلام رکھنے والوں کو اصولاً غلامی کی حمایت میں کبھی کوئی دشواری پیش نہیں آئی ہے۔

۱۳۳۔ بہ حیثیت مجموعی اس میں ذرا شبہہ نہیں کہ معیاری خیر کے ایسے نظریے نے جو بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت کو ایسی غایت سمجھتا ہو، جس کے حوالے سے ان تمام قوانین قوتون اور اصول عمل کی جانچ ہونی چاہیے، جو ہماری اطاعت کے طالب ہوتے ہیں، انسانی کردار اور سیرت کی اصلاح کی ہے۔ اس اعتراف کے لیے وہ لوگ بھی اسی طرح سے تیار ہوتے ہیں جو اس قسم کے کردار و سیرت کو بذات خود غایت سمجھتے ہیں جتنے کہ وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اس کی اصلاح کا اندازہ صرف ایک خارجی غایت کے حوالے سے ہو سکتا ہے، جو لذت کی اس مقدار پر مشتمل ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے، اور شاید جب اس دشواری کا کافی اندازہ کر لیا جاتا ہے، جو اس امر کا فیصلہ کرنے میں پیش آتی ہے، کہ آیا معاشری ترقی سے مقدار لذت میں در اصل اضافہ ہوا ہے، تو دوسرے فریق کے مقابلے میں پہلا فریق اس اعتراف کے لیے زیادہ تیار ہوتا ہے۔ بلا شبہہ یہ فرض نہ کر لینا چاہیے کہ افادی نظریے یا اخلاق کے کسی اور نظریے سے ایسی فضیلتیں تسلیم کی جانے لگی ہیں اور ان پر عمل ہونے لگا ہے جو پہلے تسلیم نہ کی جاتی تھیں یا جن پر پہلے عمل نہ ہوتا تھا، یا کوئی شخص نظری طور پر افادی بن جانے سے اس سے بہتر انسان بن جاتا ہے، یعنی ایسا جو تکمیل انسانی کی خواہش کا کسی نہ کسی صورت میں زیادہ تابع رہتا ہو، جتنا کہ وہ بصورت دیگر ہوتا۔ لیکن جو لوگ کردار کے نصب العینوں اور با فضیلت زندگی کے اصولوں کے زیر اثر کام کرتے رہے ہیں، ان کو اس کے استعمال سے کردار کے ان نصب العینون کے بر کرنے اور ان اصولوں کو اس طرح سے استعمال کرنے میں مدد ملی ہے کہ یہ اشخاص کے وسیع تر حلقے کے لیے مفید ہوں، مفید اس معنی میں کہ اچھی زندگی بسر کرنے میں جو بعض رکاوٹیں

ص ۲۰۰

ہیں اس کو ان کی راہ سے دور کردیں۔ اس سے ان لوگوں کو دوسروں کی نسبت اپنے فریضے کا زیادہ واضح احساس نہیں ہوگیا ہے۔ یہ تو کوئی نظریہ کر ہی نہیں سکتا۔ لیکن اس نے ان لوگوں کو جن میں یہ احساس پہلے سے بیدار تھا، یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ دوسرے کون ہیں، وسیع الخیال بنادیا ہے، اور تمام انسانوں کو اس بنیاد پر کہ تمام انسانوں کو مسرت کا مساوی موقع ہوتا ہے" دوسرے" خیال کرنے لگے ہیں، اور انھوں نے ان کی سیاسی مساوات کا تحفظ کیا ہے، اور معاشری مساوات کے لیے کوشش کی ہے۔ ایسا کرنے کے معنی انسانوں میں براہ راست بلند ترین زندگی کو وسعت دینے کے نہیں ہیں، بلکہ اس کے معنی ان مزاحمتوں کے دور کرنے کے ہیں، جو اصول اور اقتدار کے نام سے اکثر باقی رکھی گئی ہیں۔

۳۳۲۔ لیکن اس طرح پر جو خدمت افادیت نے انجام دی ہے، وہ تحلیل مسرت و خیر سے علحدہ ہے۔ اس نے انسانی زندگی کی تنظیم میں جو اصلاح کی ہے، وہ بڑی سے بڑی تعداد پر زور دیکر کی ہے، جس کی خیر کا لحاظ کرنا ہے مگر اس طرح سے نہیں کہ بلند ترین خیر کو لذت کی سب سے بڑی خالص مقدار کے مرادف قرار دیدیا جائے۔ اس طرح سے اس نے اجتماعی جذبہ اور خیر کی خواہش کے حلقے کو وسیع اور غیر جانب دار بنایا ہے، اسی طرح سے اس نے انسانوں کو رواجی اخلاق کی طرف سے ہوشیار کردیا ہے، کہ کہیں اس کے اصول کسی خاص جماعت کے فائدے کے لیے نہ بنائے گئے ہوں جس نے غالباً پوری طرح سے واقف ہوئے بغیر ان کو قایم کیا ہو، اور باقی رکھا ہو۔ اسی طرح سے انسانوں کو یہ تلاش کرنے کی بنیاد ملی ہے، کہ جب ایسے قوانین جو یکساں طور پر بلند ترین اقتدار کے مدعی تھے باہم مخالف پائے گئے ان قوانین میں سے کونسا معاشرے کی حقیقی خیر کو ظاہر کرتا ہے، اور کونسا بڑی سے بڑی تعداد کی خیر کو ظاہر کرتا ہے۔

اکثر اس سوال کا اس امر کی کوئی مکمل تحلیل کئے بغیر جواب دیا جاتا ہے کہ معاشرے کی خیر کس چیز پر مشتمل ہے، اور اس طرح سے اس

جواب کی صداقت اس نظریے کی صداقت سے علیحدہ ہے، جو خیر کا اس لذت کی مقدار سے اندازہ کرتا ہے، جس کا بہ حیثیت مجموعی تجربہ ہوتا ہے۔ حقوق رکھنے والے اور بے حق طبقوں کی جن عظیم الشان کشمکشوں میں سے جدید معاشرہ گزرا ہے، ان میں سے کسی میں ایک شخص کو یہ تصفیہ کرنے میں کہ اس کو کس طرف ہونا چاہیے، خیر کی اس سے زیادہ صحیح تعریف سے صائب تر فیصلے پر پہنچنے میں مدد نہ ملی ہوتی۔ اس کی صحیح رہبری کے لیے اصلی چیز یہ رہی ہے، کہ اس خیر کی تعریف جس کو وہ تسلیم کرتا ہے، جو کچھ بھی ہو، اسے سب انسانوں کا اس ایک ہی معنی میں مساوی حق تسلیم کرنا چاہیے۔ معاشرے کے وسیع ترین حلقے کا لحاظ کرنا چاہیے، اور جو چیز ایک طبقے کے لیے یا افراد کی ایک جماعت کے لیے خیر خیال کی جائے وہ اس کے سب افراد کے لیے بھی خیر خیال کی جائے۔ مثلاً اس کشمکش میں جس میں سے ممالک متحدہ امریکہ حال ہی میں گزرے ہیں، ایک حق پرست ورجینی کو جو اپنے ذہن میں اپنی ریاست اور اپنے اتحاد کی اطاعتوں کے مابین مذبذب ہو، اصلی خیر کی صحیح ترین تحلیل کو مفید ہدایت نہ مل سکتی تھی۔ جس قسم کی مسرت کے لیے بظاہر اس کی ریاست کے قوانین ان لوگوں کے لیے کام کر رہے تھے، جن کو قوانین کا فائدہ حاصل تھا، وہ اس سے مختلف نہ تھی جس کو اتحاد کا قیام بروئے کار لانا چاہتا تھا۔ سوال یہ تھا کہ آیا اس مسرت کے حصول اور معاشرے کے وسیع ترین حلقے کے لیے اتحاد سے الگ ہو جانا مفید ہوگا یا اس کو باقی رکھنا۔

ص ۴۰۱

پھر ان حالتوں میں سے اکثر میں جہاں کہ ایک آدمی کو یہ تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ وہ کس طرح سے دوسروں کی بڑی سے بڑی خیر میں زیادہ سے زیادہ نفع بخش ہو سکتا ہے، اس سے اس راہِ عمل میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا جو اختیار کی جاتی ہے، خواہ وہ یہ خیال کرے کہ ان کی بڑی سے بڑی خیر اس میں ہے کہ ان میں ایک خاص قسم کی سیرت ہو، اور اس کو وسیلہ نہیں بلکہ غایت سمجھے یا اس لذت سے بہرہ مند ہوتا خیال کرے، جس کے وہ قابل ہوتے ہیں، کوئی

شخص دوسرے کے اندر اچھی سیرت پیدا نہیں کر سکتا۔ ہر شخص کو اپنی سیرت اپنے لیے بنانی پڑتی ہے۔ ایک شخص دوسرے آدمی کو بہتر بنانے میں زیادہ سے زیادہ جو کچھ کر سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ رکاوٹوں کو دور کر دے اور ایسے حالات مہیا کر دے جو اچھی سیرت کے بننے کے لیے مفید ہوں۔ اب عام طریق پر اور ایک خاص نقطے تک جس طریق عمل سے رکاوٹیں دور ہوں گی اور نیکی اور اچھائی کے موافق حالات پیدا ہوں گے، اس سے ان لوگوں کی زندگی زیادہ خوش گوار بھی ہوگی جن کی خیر کے لیے کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً صحت بخش مکانات اور غذا، صحیح ابتدائی تعلیم، شراب نوشی کی تحریصات کا دفعیہ، جو اچھی سیرت کے بننے کے لیے مناسب حالات مہیا کرتے ہیں اور زندگی کو زیادہ خوشگوار بھی بناتے ہیں۔ لذتی افادیہ اور ان کے حریفوں کے مابین خیر اصلی کی نوعیت کے متعلق جو مسئلہ زیر بحث اس سے ان کی اہمیت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔

۳۳۳۔ اب تک ہم نے اس امر پر بحث کی ہے کہ ایک فلسفۂ اخلاق کس حد تک ضمیر کی پریشانی اور روحانی توانائی کے تعطل یا گمراہی کو روک سکتا ہے، جو ایسے اقتدارات کے مابین تصادم کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، جو تخیل کے لیے یکساں تقدس رکھتے ہیں، یا کسی اقتدار اور فرد کے کسی غیر مستند اذعان کے تصادم کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایسا اس عقیدتمندی کو جو اب تک ذریعے کے بعض خاص عائد کرنے والوں کے لیے واجب سمجھی جاتی تھی، اس طرف سے ہٹا کر، صریحی طور پر اس غایت کی طرف مبذول کر کے کر سکتا ہے، جس کے حوالے سے بلا امتیاز ہر قسم کا اقتدار ماخوذ ہوتا ہے۔ فلسفے کی وہ شکل جس نے جدید دنیا میں یہ خدمت نمایاں طور پر انجام دی ہے افادیہ ہے، کیونکہ اس نے نوع انسان کے فائدے کو سب سے زیادہ وضاحت کیساتھ اشخاص یا طبقات کے امتیاز کے بغیر ظاہر کیا ہے، کہ یہی وہ غایت ہے جس کے حوالے سے تمام مطالبات اطاعت کی آخر کار جانچ ہونی چاہیے۔ یہ ہم انسانیت کے فائدے کی اس لذتی تعبیر کو تسلیم کیے بغیر جس کو درحقیقت افادیہ نے عام طور پر اختیار کیا ہے، خصوصاً ان افادیہ نے جو اپنے آپ کو حکمی خیال

کرتے ہیں، افادیت کی خدمت میں یہ نذرِ عقیدت پیش کرسکتے ہیں انسانی مسرت کے بارے میں عدم امتیاز وہ سب سے بڑا سبق ہے جس کی افادی نے تعلیم دی ہے۔ مسرت کی وہ غیر حکمی تعبیر جو وہ لوگ اپنی بے غرضانہ خواہشوں اور آرزوں کی قوت کی بنا پر پیش کرنے کے لیے تیار رہے ہیں، جو اس سبق سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے ہیں، ایک بار جب مسرت کے متعلق حق کی مساوات کامل طور پر تسلیم کرلی گئی تو اس نے ان کو عملی طور پر مزید کسی تحلیل سے بے نیاز کردیا۔ لہذا ہم افادیت کی اس کام کی بنا پر جو اس نے معاشرتی، اور سیاسی زندگی کے نظام کے معقول بنانے میں انجام دیا ہے، اور ساتھ ہی یہ رائے رکھنے کے ساتھ انجام دیا ہے کہ مسرت کی لذتی تعبیر کو اگر منطقی طور بروے کار لایا جائے تو یہ اس کو عملی اثر سے ہمیشہ کے لیے محروم کردے گی، پوری تعریف کرنے کے لیے تیار ہیں اور چونکہ اس تعبیر پر فکری عہد میں فرد زیادہ غور کرتا ہے، تو خود یہ ایسی عملی خرابیوں کو دور کرسکتا ہے، جن سے چھٹکارا حاصل کرنا انسان کے لیے خیرِ اصلی کی صحیح تر تحلیل کے ذریعے سے ضروری ہے۔ پس ہمارے لیے یہ غور کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ آیا کوئی ایسی عملی خدمت ہے، (ایسی خدمت جس سے کردار کی رہبری ہو)۔ جو خصوصیت کے ساتھ خیر کا یعنی اخلاقی نصب العین کا ایسا نظریہ انجام دے سکتا ہو جیسا کہ اوپر لذتی نظریہ کے مقابلے میں پیش کیا گیا ہے۔ کیا اس صحیح راہِ عمل کے متعلق کچھ سوالات ہیں، جس کو زندگی میں اختیار کرنا چاہیے، جن پر اگر انسان سنجی پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور جن کے متعلق یہ نظریہ ایسی رہبری پیش کرسکتا ہے، جو افادیت نظریے کی حیثیت سے پیش نہ کرسکتی تھی۔ اور پھر کیا یہ محض ایسا فلسفۂ اخلاق ہونے کی حیثیت سے کسی مفید خدمت کا دعویدار ہوسکتا ہے جو انسان کی اخلاقی استعداد کے اس سے زیادہ مناسب ہے کہ، یہ ان اثرات کا مقابلہ کرتا ہے، جو کردار کو ضعیف اور مقاصد کو پست کرتے ہیں جن کے ایک نظری دور میں غیر شافی اور گمراہ کن فلسفے سے پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے۔

۴۰۳

۴۳۴- اب تک افادیت کے عملی اثرات بحیثیت ایک مسلمہ عام نظریے کے زیادہ تر اجتماعی حکمت عملی میں دکھائی دیے ہیں، نہ کہ انفرادی کردار میں۔ سوال یہ ہوا ہے کہ کیا فلاں فلاں قوانین یا معاہد کو باقی رکھنا چاہیے یا بدل دینا چاہیے اور یہ سوال نہیں کیا گیا کہ کیا مجھے یہ کرنا چاہیے یا وہ جس کے طے کرنے کے لیے یہ عام طور پر استعمال کی گئی ہے۔ بے شک فلسفی افادیہ کی ہمیشہ یہ رائے رہی ہے کہ افراد کے اعمال میں بھی قوانین و معاہد کی طرح سے خیر و شر کا معیار لذت یا الم کی توقیر ہے لیکن عام طور پر انھوں نے اس معیار کو افراد کے اپنے اعمال میں استعمال کرنے پر زور نہیں دیا۔ درحقیقت انھوں نے وہ راہ عمل بہت ہی کم اختیار کی ہے، جیسی کہ مسٹر ہنری سجوک نے جو ایک طرف تو یہ کہتے ہیں کہ کردارِ صائب کی اس کے علاوہ کوئی اور حکمی جانچ ممکن ہی نہیں ہے، جو کسی عمل کی اس مقدار لذت کا اندازہ کرنے سے ہوتی ہے، جو اس سے ان تمام ذی حس وجودوں پر ہوتا ہے، جو اس سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں، مگر اس کے باوجود صراحتہً اس نظریے کو رد کرتے ہیں کہ لذت خواہش کا واحد مقصد ہے، اور جو اس وقت بھی جب کہ وہ افادی محرک کو اس شخص کی لذت کے مطابق قرار دینے کے اندیشے سے بچ چکتے ہیں، جو کہ اس سے متاثر ہوتا ہے، یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ اخلاقی عواطف درحقیقت اس سے علٰحدہ ہوتے ہیں، اور اس کا خاص طور پر اہتمام کرتے ہیں کہ کہیں یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ زیادہ سے زیادہ ممکنہ لذت کے پیدا ہونے کی خواہش ہی صرف ایک صحیح یا بہترین محرک عمل ہے۔ اس قسم کی افادیت بہ نسبت بینتھم اور مل کے بٹلر اور ہچیس کا زیادہ رنگ ہے۔ مگر زیادہ پکے لذتی افادیہ میں بھی غالباً ایسے کم ہی لوگ ہیں، جو یہ کہتے ہوں کہ ہمارے معمولی احکام خمل صواب و خطا کے متعلق فرد کے اعمال کے اثمرات کا لذت و عمل کی صورت میں اندازہ کرنے سے بنتے ہیں، یا جو یہ چاہے کہ وہ اس طرح سے بنیں جب وہ اس نفسیاتی نظریے کو باقی بھی رکھتے ہیں جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے کہ لذت (جس کے معنی ایک شخص کی اپنی لذت کے ہونے چاہییں) خواہش کا

واحد مقصد ہے، اور الم نفرت کا واحد معروض ہے تو وہ اس امر سے انکار کرینگے
کہ فرد اپنے بہترین افعال میں فی الحقیقت اس چیز سے متاثر تھا، جس کو قدرتی
طور پر غرضی محرکات یا لذت بخش نتایج کے اندازے کہتے ہیں۔ وہ یہ تسلیم
کریں گے کہ اس قسم کے افعال دوسروں کی غرض سے یا اس احساس کی
بنا پر کیے جاتے ہیں کہ ان کو ہونا چاہیے، اور وہ اس اعتراف کو اپنے
اس نظریے کے مطابق، کہ لذت خواہش کا واحد مقصد ہے یہ فرض کرکے کر لیتے
ہیں کہ ایسے افعال کا محرک کسی احساس شرم کی تکلیف سے گریز یا کسی خاص
لذت کی خواہش ہوتی ہے جو شریفانہ عمل یا دوسروں کی لذت کا تصور
کرنے سے (اب یہ حیثیتیں کسی عمل ارتقا سے پیدا ہوئی ہوں) حاصل ہوتی ہے۔
اور جس طرح وہ اپنے اس نظریے کو محدود کرتے ہیں کہ کسی قسم کی لذت کی
خواہش قابل تحسین عمل کا محرک ہوتی ہے، اسی طرح سے وہ یہ تسلیم کرتے
ہیں کہ اکثر صورتوں میں یہ سوال کہ آیا ایک عمل صواب ہے یا خطا ایسا نہیں
ہے، جس کا فرد ان احکام کی بنا پر صحیح طور پر فیصلہ کر سکے، جن کو ہم وجدانی
کہتے ہیں، جو شاید اس کے آبا و اجداد کے لذت بخش اور المناک نتایج عمل
کے طویل مشاہدے کو ظاہر کرتے ہوں لیکن خود اس کے کسی ایسے مشاہدے
سے ان کو کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

۳۳۵۔ لیکن عقلی آزادی کے دور میں جب کہ عمل صائب کی ایسی
جانچ بتادی گئی ہے جو بجائے خود آسانی سے قابل فہم ہے (اب کامل تحقیق
کے بعد اس کے استعمال میں جو دشواریاں بھی نکلیں) یہ توقع نہیں کی جا سکتی
کہ تعلیم یافتہ لوگ اس کو اپنے ان احکام میں استعمال کرنے سے قاصر رہیں گے
کہ ان کو انفرادی طور پر کیا کرنا چاہیے، اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔ پانی میں اتر کر
بطخ کے بچے تیریں گے۔ اقتدارات پر جرح کرنے کی عادت فلاسفہ تک
محدود نہیں ہو سکتی اور ایک مرتبہ ان پر جرح کر لینے کے بعد لوگ ان
اقتدارات پر نہ رکیں گے، جنھوں نے ان کے شہری اور سیاسی تعلقات کا
انتظام کیا ہے۔ وہ اپنی سب سے قریبی اخلاقی ذمے داریوں کی وجہ تلاش

صـ ۴۰۵

کریں گے، اور جب افادی فلسفی ان کے سامنے صواب و خطا کی جانچ کا ایک عکمی معیار پیش کرے گا تو وہ اس کو اس مسئلے پر استعمال کرنے سے باز نہ رہیں گے، جس سے ان کو سب سے زیادہ دلچسپی ہے، یعنی وہ کس طرح سے اپنی زندگیوں کو بسر کریں۔ یورپی اقوام میں اشخاص کی مسلسل روزافزوں تعداد خود کو ایسے حالات میں پاتی ہے، جن میں ان کو اس امر کے متعلق کہ وہ کس طرح سے اپنی زندگیوں کو گذاریں، ایک بڑا اختیار دیا جاتا ہے۔ ایک خاندان کی ضروریات کو مہیا کرنے یا کسی مشغلے کی ضروریات کے پورا کرنے سے جس کے بغیر وہ نہ رہ سکتے ہوں، اب پوری زندگی کا دور متعین نہیں ہوتا۔ وہ اپنے عمل کا بڑا حصہ اپنے حسب منشا اختیار کر سکتے ہیں اور قدرتی طور پر ان کو ایسے نظریے کی تحقیق کا شوق ہوتا ہے جو اگرچہ غالباً اس سے بہت کم اثر رکھے گا، جتنا کہ وہ اس سے حقیقی طور پر اپنے زیادہ اختیاری کردار کے انتظام میں منسوب کرتے ہیں، مگر جس سے ہمیشہ ان کو اپنے ساتھ یہ استدلال کرنے کی بنیاد مل جائے گی کہ آیا یہ کردار جائز ہے یا نہیں۔

اس قسم کا استدلال کم از کم تعلیم یافتہ حلقوں میں اس قدر عام ہو گیا ہے کہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لذتیت مطالعے کے لیے صرف سنجیدہ موضوع ہی نہیں بن گئی ہے بلکہ اکثر اوقات دیوان خانے کی گپ کا موضوع بھی بن گئی ہے۔ اس قسم کے اچھے لوگ جو پچاس سال پہلے اپنے ہمسائے کی رائے کے قانون میں یا اپنے کلیسا یا فرقے کے مطالبات میں یا کتاب مقدس کے احکام میں کلیسا یا فرقے کی تفسیر کے مطابق اپنے کردار و عمل کے اپنے حصے کے متعلق کافی رہبری پاتے تھے، جتنی رہبری کا خیال ان کو ضروری معلوم ہوتا تھا، اب یہ استدلال کرتے ہوئے سنے جاسکتے ہیں، کہ آیا یہ عمل یا وہ عمل، یہ عادت یا وہ عادت یا اپنے وقت صرف کرنے کا یہ طریقہ یا وہ طریقہ زیادہ لذت بخش ہے اور اس لیے اس کو زیادہ پسند کرنا چاہیے۔ یہ امر کہ وہ اس مسئلے کو بہت اہم سمجھتے ہیں، اور اس کے فیصلے کو اپنی زندگیوں کی واقعی رہبری میں بہت دور رس فرض کرتے ہیں،

۴۰۷

اس تعجب اور ناخوشی سے استنباط کیا جا سکتا ہے، جس سے وہ اس بات کو سنتے ہیں، کہ بہر حال ان کے عمل کو اس سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ ممکن ہے ان کا خیال اس میں کچھ زیادہ واضح نہ ہو، کہ ان کے پیش نظر اپنی لذت ہے، یا دوسروں کی ممکن ہے، انھوں نے انانی اور عمومی، لذتیت میں امتیاز کرنا نہ سیکھا ہو۔ لیکن دو چیزوں کے متعلق شبہہ نہیں ہے۔ اول یہ کہ اس حد تک جس کا کہ گزشتہ نسلوں میں علم بھی نہیں تھا، وہ انفرادی کردار کے لیے نظری رہنمائی کی تلاش کر رہے ہیں اور اس کو کردار کے فطری نتائج کے خیال سے تلاش کر رہے ہیں، کہ یہ لذت والم کا موجب ہوتا ہے، اور دوسرے یہ کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود کو اپنے کردار میں اس نظری رہنمائی سے بہت زیادہ متاثر محسوس کرتے ہیں۔

۲۳۶۔ وہ لوگ جو موضوعِ مذمت سے خوش ہوتے ہیں اگر چاہیں تو تعلیم یافتہ اشخاص میں، ایسی رایوں کے پھیلنے کو عمل میں بری نفس پرستی کے رجحان کی ہمت افزائی خیال کر سکتے ہیں۔ لیکن یہاں اس قسم کی کوئی بے انصافی نہ کی جائے گی۔ اس امر کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ سابقہ نسلوں کے مقابلے میں اس قسم کی نفس پرستی نسبتہً زیادہ ہو گئی ہے (بلکہ ہمیں امید ہے کہ یہ پہلے کے مقابلے میں کم ہے) اگرچہ ان وجوہ کی بنا پر جن کو ابھی ظاہر کیا گیا تھا، اس کا حلقہ زیادہ وسیع ہو گیا ہے، اور اس کے متعلق اس وقت کی نسبت جب کہ انسان اپنی حالت کی ضروریات کی وجہ سے زیادہ پابند تھے۔ اس پر زیادہ گفتگو ہوتی ہے۔ ہم اخلاق کے ان نظریوں کو جن کو ہم غیر صحیح سمجھتے ہیں، برائی کے ترقی دینے والا کہنے میں اسی طرح سے حق بجانب نہیں ہیں جس طرح سے ان نظریوں کو جنھیں ہم زیادہ صحیح سمجھتے ہیں نیکی کے ترقی دینے والا خیال کرنے میں حق بجانب نہیں ہیں۔ صرف وہ لوگ جن میں بری نفس پرستی کے رجحانات اس قدر مغلوب ہو گئے ہیں کہ تکمیل زندگی کی آرزو موثر ہونے لگی ہے، اس حالت میں ہوتے ہیں کہ خیر کے نظریات سے اچھی یا بری طرح سے متاثر ہوں۔ اس لذتی نظریے کے رواج کے

ص ۴۰۷

خلاف جس کا ابھی ذکر ہوا تھا صحیح معنی میں بد ترین بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ یہ ان لوگوں کی بہتر بننے کی کوشش میں رکاوٹ پیدا کر سکتا ہے یا ان کو گمراہ کر سکتا ہے جو پہلے سے نیک ہیں (نیکی کے معمولی معنی میں جو برائی سے بری ہونے کے مرادف ہیں) اور اس نظریے کی نسبت جس کو ہم زیادہ صحیح خیال کرتے ہیں زیادہ سے زیادہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے، کہ یہ محرکات کے عمل میں راستے کو فکری رکاوٹوں سے صاف رکھتا ہے، جن کی یہ ترجمانی کی کوشش کرتا ہے، مگر جن کے فراہم کرنے کا مدعی نہیں ہوتا۔ اس اعتراف اور اس دعوے کی وجوہ پر اب ہمیں بحث کرنی ہے۔

۲۳۷۔ ہم وہ اسباب تو پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، جن کی بنا پر لذتی نظریے کو عام طور پر ایسے اشخاص قبول کرتے ہیں، جو بذات خود لذت کے جویاں نہیں ہوتے۔ یہ زیادہ تر دو ہیں۔ اول تو اس امر کا پریشان تصور کہ خواہش کی تشفی سے کسی کام کے انجام پا جانے سے، جو لذت ہوتی ہے وہ خود مقصود خواہش یا ایسی غایت ہوتی ہے جس کو کام حاصل کرنا چاہتا ہے۔ محض کامل فکری تحلیل کے نہ ہونے کی وجہ سے ایسے اشخاص جن کی اصل غرض ایسے مقاصد کا حصول ہوتا ہے، جو لذت یابی سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، اس امر کے تسلیم کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں، کہ ان کا مقصود ہمیشہ کوئی نہ کوئی لذت ہوتی ہے، کیونکہ ان کو اپنے حصول مقاصد کے خیال میں لذت کا ہمیشہ خیال ہوتا ہے۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ ایسی غایت کی جو انسانی استعدادوں کے تحقق پر مشتمل ہو، اس وقت تک پوری طرح سے تعریف کرنا ناممکن ہے، جب تک کہ تحقق کامل طور پر ہو نہ جائے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ راس الفضائل جس کے حوالے سے انسانی اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے، انسانی زندگی کی تکمیل ہے، اس اعتبار سے کہ یہ انسانی صلاحیتوں کے کامل تحقق پر مشتمل ہوتی ہے، تو اس تحقق اور اس تکمیل کا ذرا زیادہ تفصیلی بیان قدرتی طور پر دریافت کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بیان اس طرح نہیں دیا جا سکتا جس سے سائل پہلی بار میں مطمئن ہو جائے، اس میں شک نہیں کہ ہم

انسانی صلاحیتوں اور استعدادوں کے اس عظیم الشان تحقق کی طرف اشارہ کرسکتے ہیں، جو فی الحقیقت حاصل ہو چکا ہے۔ لوگ بڑی حد تک مہذب و با اخلاق بن چکے ہیں۔ فطرت بڑی حد تک ان کے استعمال کے لیے مطیع کی جا چکی ہے۔ فنون لطیفہ میں انھوں نے اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرنا سیکھ لیا ہے۔ انسانوں کی معمولی فعلیت جو قانون و رواج سے منضبط ہو چکی ہے، اس تحقق میں معین ہونے کے اعتبار سے اپنی قدر و قیمت رکھتی ہے۔ لیکن جو لوگ ایک نظریۂ خیر سے کسی عملی ہدایت و رہنمائی کے طالب ہیں، وہ اس معمولی منضبط فعلیت کے جویاں نہیں ہیں۔ انھیں یہ خیال نہیں آتا کہ اس کے متعلق وہ کوئی پسند رکھتے ہیں۔ وہ اس میں اپنا کام معمول کے طور پر انجام دیتے۔ بس کسی مزید تکمیل کی تمنا، ایسی تکمیل جو زندگی کے ان معمولی انتظامات میں ہنوز حاصل نہیں ہوتی اور جس کے متعلق ان کو اس کے علاوہ اور کوئی اختیار نہیں ہے، کہ اس کو قبول کریں اور باقی رکھنے میں مدد دیں، غایات زندگی کے تحقیق پر مجبور کرتی ہے۔ اگر فلسفی ان سے صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ بہتر بننے کی کوشش کرو، اور دوسروں کو بہتر بناؤ، فطرت انسانی کی صلاحیتوں کی اپنے اندر اور دوسروں میں کامل تحققی کی کوشش کرو، اس کو اپنی زندگیوں کا مقصد اور ایسی غایت بناؤ جس کے ذریعے سے تم افعال کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہو، اگر وہ اس کیساتھ ان کو یہ نہ بتا سکے کہ اس کامل تر تکمیل کے قطعی طور پر ان کے اور دوسروں کے لیے کیا معنی ہوں گے، تو غالباً وہ یہ خیال کریں گے کہ اس نے کچھ بھی نہیں بتایا ہے، اور وہ اس غایت کے خلو کا جس کی طرف وہ ان کی رہبری کا مدعی ہے، اس غایت کے قطعی طور پر بامعنی ہونے سے مقابلہ کریں گے کہ یہ کل ذی احساس وجودوں کے لیے لذت کی زیادہ سے زیادہ ممکن مقدار کے حصول پر مشتمل ہے۔ کیونکہ کیا ہر شخص نہیں جانتا کہ لذت کیا ہے، اور کیا وہ اس کی خواہش نہیں کرتا، اور کیا ہر شخص اس کی زیادہ اور کم مقدار میں باہم مقابلہ نہیں کرسکتا۔

ص ۴۰۰

۳۳۸۔ ایک لمحے کے لیے ہم خیر برتر کے تصور کرنے کے ان دو طریقوں

ہیں جو تقابل ہے، (یعنے ایک کی قطعیت اور دوسرے کے ابہام میں) اس کو صحیح تسلیم کیے لیتے ہیں، جیسا کہ بلاشبہہ یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، ہم اس نظریے کو فرض کیے لیتے ہیں، کہ راس الفضایل لذت خالص کی بڑی سے بڑی مقدار ہے، جس کو ایسا شخص اختیار کر سکتا ہے، جس کو اس قسم کی نفس پرستی کے لیے حیلے نکالنے کی تحریک نہ ہو، جیسی کہ ہم بیان کر چکے ہیں گو نظری لذتیت میں اس کے لیے حیلے مل جاتے ہیں، مگر درحقیقت یہ اس کا باعث کبھی نہیں ہوتی۔ ہم یہ فرض کیے لیتے ہیں کہ ایسا شخص اس کو اپنی زندگی کی رہنمائی کے لیے ان امور میں بے غرضانہ استعمال کرے گا، جن میں اس کو رہنمائی کی ضرورت محسوس ہو گی۔ ہم پہلے وہ وجوہ بیان کر چکے ہیں، جن کی بنیاد پر ہم نے فلسفے کی حیثیت سے اس نظریے کو رد کیا تھا اور یہاں ان کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب جس سوال پر بحث کرنے کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ آیا اس سے ایسے نتایج کے برآمد ہونے کی توقع ہے، جس کی وجہ سے اس پر پھر غور کرنا، اور اس کے مقابل میں جو نظریہ ہے، اس کی صداقت کے متعلق اور زیادہ بصیرت پیدا کرنا عملی طور پر مناسب ہے۔ کیا اس کا ایسے شخص کے لیے جو اپنی زندگی کو بہتر بنانا چاہتا ہو، محرک اور رہبری کے فراہم کرنے میں بے سود ہونا، ان صاحب فکر اشخاص میں جنھوں نے اس کو اختیار کیا ہے ایسی عملی ارتیابیت پیدا نہ کرے گا جو بہتر زندگی کی کوشش کو مفلوج کر دے گی۔

اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ اساسی طور پر بے سود ہے، ایسا دعویٰ ہے جس کی غالباً حمایت کی فوراً ضرورت محسوس ہو گی۔ یہ یاد ہو گا کہ ہم ایسے آدمی کو فرض کر رہے ہیں، جو کردار کے لیے کسی ایسی رہنمائی کی تلاش میں ہوتا ہے، جس کے لیے مقررہ دستور کی پابندی، اور جو کچھ اس سے امید کی جاتی ہے اس کے مطابق فرایض منصبی کی بجا آوری کام نہیں دیتی۔ ان فرایض کے متعلق جن کو قانون رائے تسلیم کرتا ہے، یعنی معمولی سچائی، خوش معاملگی، مہربانی کی زیادہ واضح صورتیں، خانہ انی فرایض اور وہ فرایض جن کو مملکت یا کلیسا عائد کرتا ہے، یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ ان کی غفلت سے ان لوگوں

کے لیے جو اس سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں بہ حیثیت مجموعی الم کی توفیر ہونا لازمی ہے خواہ ہم اس کو ان کی پابندی کی کافی وجہ خیال کریں یا نہ کریں۔ اس میں شک نہیں کہ الم سے بچنے کی عام خواہش کو اس قسم کے فرایض کے قیام سے بہت کچھ تعلق ہے، اگرچہ صرف یہی ان کے قایم ہونے کے لیے کافی نہ ہوتی۔ اور یہ امر یقینی ہے کہ مقررہ نظام میں کسی قسم کا خلل محض خلل کی حیثیت سے بہت کچھ الم کا باعث ہوگا۔ دوسری طرف جو شخص ایسے فرایض کی خلاف ورزی کرتا ہے، یا ایسے مستثنی اشخاص جن کے افعال ان کی خوشی کے تابع ہوتے ہیں، اس سے لذت کی کوئی غیر معمولی توفیر حاصل نہیں کرتے جس کو اس عام الم کے مقابلے میں لایا جائے جو خلاف ورزی سے ہوتا ہے۔ صورت حال کی نوعیت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خوف اور شرم کی خلش لذت کی اس زیادتی کو ضرور کالعدم کر دیتی ہوگی، جو ایسے اشخاص کو حاصل ہوتی ہوگی۔ لہذا ایسی صورتوں میں، اگر لذت بخش نتایج کی جانچ کی جاتی، تو نتیجے کے متعلق کوئی شبہہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ صورتیں وہ نہیں ہیں، جن میں اس قسم کی جانچ کی کبھی ضرورت ہوتی ہو۔ روشن خیال اور حق پرست لوگ اپنے نظریے کی خیر کی طرف رہبری کے لیے اسی وقت دیکھتے ہیں، جب رسمی اخلاق کے اصول کام دینے سے قاصر رہتے ہیں، یا وہ رسمی اخلاق کے نقایص کو دور کرنا چاہتے ہیں۔ ایک شخص مثلاً اپنے آپ کو اس بارے میں مطمئن کرنا چاہتا ہے کہ آیا وہ اپنا اس قدر وقت کسی مسلمہ فریضے سے غفلت برتے بغیر شوق موسیقی یا ادب کے پورا کرنے میں حق بجانب ہے، یا اپنی جماعت کی توقع کے مطابق ایک پکڑ کی دعوت کے قبول کرنے میں، یا گھڑ دوڑ میں گھوڑا دوڑانے میں۔ آیا انتخاب کے موقع پر ان لوگوں کے ساتھ مل جانے میں کوئی غلطی تو نہیں کر رہا ہے، جو آرا خریدتے ہیں، آیا معاشرے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے اسے اپنی اعتدال کے ساتھ شراب پینے کی عادت کو چھوڑ دینا چاہیے یا اس کو اپنی دولت کا کمتر حصہ ذاتی تفریحات کے لیے اور بیشتر حصہ اجتماعی اغراض کے لیے صرف کرنا چاہیے۔ یا شاید وہ اپنے آپ کو کسی ایسی صورتِ حال میں

ص ۴۱۰

پاتا ہے، جس کی ہم نے "مذبوتیین کے تلب" سے مثال دی تھی، جس کو دوسروں اور نیز اپنی غرض کی بنا پر اس امر کی قوی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ کسی معمولی اخلاق کے اصول سے انحراف کیا جائے، اور جس میں اپنے آپ کو تخیل کے ان اثرات سے آزاد کر کے جن کے مطابق کم روشن خیال اشخاص نے عمل کیا ہوتا، اس کو اپنی رہبری کے لیے کسی عقلی اصول کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب مسئلہ اس قسم کا ہو، تو لذتی نظریہ درحقیقت کس حد تک اس کے حل میں مدد کرے گا۔

۳۳۹۔ اوپر جن مثالوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ان کی پہلی قسم میں فرد کے سامنے اجمالاً یہ سوال ہوتا ہے، کیا اس کو کسی بلند تر خیر کے خیال سے اس راہِ عمل سے انحراف کرنا چاہیے، جس کی طرف دستور یا میلان، یا جماعت کی رائے کا احساس اس کو قدرتی طور پر لے جائے گا، اور اس کے لذتی افادیت کے اصول پر یہ معنی ہونے چاہیں، کہ بہ حیثیت مجموعی اس سے زیادہ لذت کی متوقع حاصل کرنے کے لیے جتنی کہ اس راہِ عمل سے توقع کی جا سکتی تھی، جس کو اگر یہ بلند تر خیر سامنے نہ ہوتی، تو قدرتی طور پر اختیار کرتا۔ پس ہم یہ فرض کریں گے کہ ایک روشن خیال اور صحیح الجذبات شخص اس مسئلے کے تصفیے کے لیے لذتی اندازے سے کام لے گا۔ وہ اپنے آپ کو اس امر کا کیونکر یقین دلائے کہ اس کی مجوزہ فوری اور غیر مشتبہ قربانی کی بہ حیثیت مجموعی کل انسانی لذت کے مجموعے سے تلافی ہو جائے گی، ہم انسانی لذت کہتے ہیں، تاکہ شروع ہی میں کہیں کل ذی حس وجودوں کی لذت کی شمار کی ضرورت مسئلے کو پیچیدہ نہ کر دے، اگرچہ یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے، کہ لذتی اصول کی بنا پر اس ضرورت کو کس طرح سے نظر انداز کر دیں، کیونکہ اگر نفس لذت میں اساسی قدر و قیمت ہے، نہ کہ اس شخص میں جو اس سے بہرہ مند ہوتا ہے، تو اصل حساب میں کل لذتوں کو شمار ہونا چاہیے، قطع نظر اس کے کہ کونسا وجود اس سے بہرہ مند ہوا ہے، اگرچہ وہ اپنی نظر کو انسانوں کے لذات و آلام تک محدود رکھے، مگر پھر بھی ہمارے محقق کو، اگر وہ ایسے جوابات سے ٹالے جانے سے انکار کر دے جن سے غیر لذتی مفروضات مترشح ہوتے ہیں، تو وہ خود کو یقین دلانا دشوار پائے گا کہ دستور میں کسی قسم کی مداخلت کر کے یا اپنے میلان کی

مخالفت سے وہ انسانی لذات کی توفیر کو انسانی آلام کے مقابلے میں زیادہ کرسکتا ہے۔

۴۰۲۔ اور اس دشواری سے عہدہ برآ ہوتے ہوئے ممکن ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس سے بھی بڑی دشواری کے مقابل پائے اور یہ دشواری بڑی اس لحاظ سے ہے، کہ یہ اس کے کردار کے سرچشموں کو اور بھی زیادہ قریب سے متاثر کرتی ہے۔ ص ۴۱۲ اس کو اس سوال کا سامنا کرنا پڑے گا، کہ آیا ان اصول کی بنا پر جن کو عام طور پر فلسفی افادیت کی بنیاد قرار دیا گیا ہے یہ مفروضہ محض دھوکا نہ ہوگا کہ وہ اپنی لذت طلب تسویقات کے مطابق عمل کرنے کے علاوہ بھی کچھ کرسکتا ہے۔ اول تو ممکن ہے وہ اس عام مفروضے پر اعتراض کرنے کے لذات کا وہ مجموعہ جس سے حالات کا لحاظ کرتے ہوئے کسی وقت میں ہم لطف اندوز ہوتے ہیں اس سے بڑا ہوسکتا ہے جتنا کہ یہ ہے۔ وہ دیکھے گا کہ یہ مفروضہ ان اصول سے متصادم ہوتا ہے، جن پر افادیت کا ثبوت عام طور پر مبنی قرار دیا گیا ہے۔ وہ اصول یہ ہیں، کہ ہر شخص کی بنائے عمل وہ خواہش یا نفرت ہوتی ہے، جو اس وقت سب سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور ایک شخص کی قوی ترین خواہش کا مقصود وہ ہوتا ہے، جس کو وہ فی الحال اپنی سب سے بڑی لذت خیال کرتا ہے، اور سب سے بڑی نفرت کا باعث وہ شے ہوتی ہے جس کو وہ فی الحال اپنے لیے سب سے زیادہ مولم سمجھتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ہم کو یہ کہنے کا کوئی حق نہیں ہے، کہ کوئی شخص ایسا خیال کرنے میں برسرِ خطا ہے۔ یا یہ کہ اس شے کے علاوہ جس کو وہ فی الحال اپنی سب سے بڑی لذت یا سب سے بڑا الم خیال کرتا ہے کوئی اور شے اس کے لیے دیے ہوئے حالات میں زیادہ سے زیادہ لذت یا الم کا باعث ہوسکتی ہے۔ اس کی موجودہ استعداد لذت کے جانچنے کا ہمارے پاس ازروئے مفروضہ اس کی خواہش کے علاوہ اور کوئی ذریعہ نہیں ہے، اور نہ اس کی خواہش کو اس کے عمل کے علاوہ اور کسی شے سے جانچ سکتے ہیں۔

شاید یہ اعتراض کیا جائے، کہ ایک شخص میں درحقیقت اس لذت کے علاوہ جس کو وہ فی الحال اپنی سب سے بڑی لذت خیال کرتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کی خواہش کرتا ہے، کسی اور لذت کی بھی صلاحیت ہوسکتی ہے، کیونکہ اس کا لذت کا تخیل لذت کے گزشتہ تجربے پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ اس لذت کا پیمانہ نہیں ہوسکتا، جس سے

لطف اندوز ہونے کی اس میں صلاحیت ہے۔ بلاشبہہ جو لذت ہو چکی ہے، وہ بالکل ویسی نہیں ہے جیسی کہ ہو گی۔ وقتاً فوقتاً انسان کی راہ میں اس سے شدید تر لذت آسکتی ہے جس کا کہ اس کو پہلے کبھی تجربہ ہوا تھا۔ اور یہ اس کے تخیل اور آیندہ کی خواہش لذت کو متاثر کر سکتی ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ کوئی شخص کسی دیے ہوئے وقت میں، لذت کا جو خاص تخیل اور خواہش رکھتا ہے، وہ اس کے علاوہ بھی کسی اور لذت کی قابلیت رکھتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس میں یہ قابلیت پیدا ہو مگر فی الحال نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ لذت تخیل کی نسبت عمل میں بہت کم ثابت ہو، اور آخر میں ممکن ہے یہ شدید تکلیف کا باعث ہو۔ لیکن اگر یہ لذت وہی ہے، جس کو وہ شخص اس وقت سب سے بڑی خیال کرتا تھا، اور اسی بنا پر (دیے ہوئے مفروضے کی رو سے) وہ اس کی سب سے زیادہ شدت سے خواہش کرتا ہے، تو اس کے لیے یہ بات صحیح ہے کہ یہی وہ سب سے بڑی لذت ہے جس کی اس میں صلاحیت ہے۔ اور علیٰ ہٰذالقیاس یہی بات الم کے متعلق بھی صحیح ہوگی پس ہمارا التحقق اس نتیجے پر پہنچے گا، کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے، کہ اس کے اصول صحیح ہیں، اور اشخاص و حالات میں تغیر نہ ہو، تو لذتوں کا خالص مجموعہ کسی وقت میں اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ اس کے لیے ہونا ممکن ہوتا ہے۔ اور چونکہ اپنے اعمال میں سے ہر ایک میں ایک شخص سب سے بڑی لذّت حاصل کرتا ہے، یا سب سے بڑے الم سے بچتا ہے، جو کہ اس وقت اس کے لیے ممکن ہوتی ہے، اس لیے یہ کہنے کے واسطے کوئی بنیاد نہیں ہے، کہ وہ مجموعی طور پر وہ اس سے کم لذت حاصل کرتا ہے، جتنا کہ اس کے لیے ممکن تھا، سوائے اس کے کہ وہ اپنے اعمال و افعال سے علٰحدہ کسی خوش بختی سے دوچار ہو۔

۴۱۳۔ اس نتیجے سے کم از کم ان معنی پر نظر ثانی کرنے کا تو خیال ہوتا ہے، جن میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے، کہ اس قسم کا فعل کرنا چاہیے، یا نہ کرنا چاہیے۔ وہ افادی جو اپنے لذتی اصول کو انتہا تک نہیں پہنچاتا، اس کو کسی کے متعلق یہ کہنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ اس کو وہ کرنا چاہیے جس کو وہ انجام نہیں دیتا کیونکہ (جہاں وہ یہ مسلم مانتا ہے، کہ ممکنہ لذات کی بڑی سے بڑی مقدار خیر ہے) وہ اس پر اعتراض

نہیں کرتا، کہ جو شخص وہ کرتا ہے، جو اسے نہ کرنا چاہیے، اس کے لیے یہ موقع ہے کہ اس لذت سے بڑی مقدار اپنے لیے اور دوسروں کے لیے حاصل کرے جتنا کہ وہ درحقیقت اپنے فعل سے حاصل کرتا ہے۔ لیکن لذتی اصول کے مطابق جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں ظاہر ہے کہ ایک شخص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے (جیسی کہ اس کی خواہشیں اور نفرتیں کسی وقت میں ہوتی ہیں) کہ وہ اس وقت خود اپنے فعل سے اس سے زیادہ لذت حاصل کرے یا اس سے زیادہ الم سے بچے جتنا کہ وہ فی الواقع کرتا ہے۔ لہذا ہم ان اصول کے مطابق اس شخص کی نسبت جس کو ہم عام افادی زبان کے مطابق برا کہتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ جان بوجھ کر اپنے حقیقی فائدے کو نظر انداز کرتا ہے اور اپنی بڑی سے بڑی مسرت کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم اس سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ دوسری قسم کے طرز عمل سے بہ حیثیتِ مجموعی اس سے زیادہ لذت نصیب ہوتی، جتنی کہ اس کو اس طرز عمل سے نصیب ہوتی ہے جس کو اس نے ان لذتوں کی شدید ترین خواہش کی بنا پر جن کو وہ وقتاً فوقتاً سب سے بڑی خیال کرتا رہا ہے، فی الواقع اختیار کیا ہے۔ مگر جب صورت حال پر زیادہ عمیق نظر ڈالی جائے گی تو اس وقت یہ بات بھی اس قدر یقینی معلوم نہ ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ اگر کوئی ایسا آلہ ایجاد ہو سکتا، جس کے ذریعے سے تدریجی لذتوں اور الموں کی شدت معلوم ہو سکتی، اور پھر ان کو جمع کیا جا سکتا تو بہت سی صورتوں میں ایسے شخص کی زندگی میں جس نے بد اخلاق زندگی گزاری ہے، لذت کی مقدار بہت کم ہوتی یا الم کی مقدار بہت زیادہ ہوتی، بہ نسبت اس حالت کے کہ اس شخص نے مختلف قسم کی زندگی بسر کی ہوتی اگرچہ ہر موقع پر لذتی اصول کے مطابق اس نے اس لذت کی زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل کی ہوگی، جس کے وہ قابل تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسا اس صورت میں ہوگا، جہاں انسان کے افعال نے اس کی زندگی کو بہت مختصر بنا دیا ہوگا یا اس کی آخری حد کو اس سے بہت زیادہ المناک بنا دیا ہوگا جتنا کہ یہ اس صورت میں ہوتا اگر وہ مختلف طور پر عمل کرتا مگر یہاں ہر چیز کا مدار انفرادی صورتِ حال پر ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایک قسم کا طرز عمل ایک قوی جسم کے انسان میں، اس کی آیندہ لذت اندوز ہونے کی استعداد پر اس سے بالکل مختلف اثر ڈالے گا جتنا کہ ایک کمزور جسم کے انسان میں۔ دوسری طرف اگر ایک شخص کے جسم میں کسی مہلک بیماری کے جراثیم

صـ۲۱۴

موجود ہوں' جن کا اسے بوڑھا ہونے سے قبل فنا کر ڈالنا یقینی ہو' تو اس کو جلد جلد شدید لذتوں سے بلا لحاظ ان نتایج کے جو ان سے اس کے بعد کی زندگی پر مرتب ہوں گے بہرہ مند ہو لینا مناسب ہوگا کیونکہ اس طرح سے بحیثیت مجموعی وہ لذتوں کی بڑی سے بڑی مقدار سے جو اس کے لیے ممکن ہے بہرہ مند ہو لے گا۔ برخلاف اسکے ایسا طرزِ عمل اس شخص کیلیئے مناسب نہ ہوگا جو اگر احتیاط سے زندگی گزارتا تو اُسکا بڑھاپے تک زندہ رہنا یقینی ہوتا۔

۲۴۳۔ پس ایسے طریق زندگی میں بھی جس کی نسبت پہلی نظر میں یہ یقینی معلوم ہوتا ہو کہ اس سے بہ نسبت اس سے مختلف طریق زندگی کے انسان کو الم زیادہ اور لذت کم نصیب ہوتی ہے ہم یہ دیکھیں گے ہم کو بہت سے استثنا کرنے پڑتے ہیں' ان کے متعلق بھی جس حد تک کسی خاص طرز عمل کی اچھائی یا برائی اس نسبت پر مبنی ہوتی ہے، جو اس شخص کو ممکنہ مجموعی لذت سے ہوتی ہے جو اس طرح سے عمل کرتا ہے' ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ بلحاظ طبیعی حالات کے جن کی تحقیق کرنے کے ہم اہل نہیں ہیں' ایک شخص کے لیے اچھا اور دوسرے کے لیے برا ہو سکتا ہے۔ بعض صورتوں میں' جہاں باہر سے دیکھنے پر بہت ممکن ہے کہ ہم کو یہ خیال ہو کہ بعض لذتوں سے لذت اندوز ہونے سے کبھی ان شدید ترین لذتوں سے جن پر فرد اس وقت لذت اندوز ہونے کی قابلیت رکھتا ہے' اس مجموعہ لذات میں کمی ہو جاتی ہے' ہم اپنے حالات اور میلانات سے اندازہ لگاتے ہیں۔ ہم یہ استدلال کرتے ہیں کہ بعض لذتوں سے لطف اندوز ہونے سے آخر کار الم کی مقدار غالب ہو جاتی ہے' کیونکہ یہ افلاس یا بے عزتی یا ضمیر کی خلش پیدا ہونے کا موجب ہوتا ہے' یا ایک انسان کو دوستی یا خاندان کی محبت یا ذوق سلیم سے محروم کر دیتا ہے۔ مگر ان لذتوں کی شدت کی پیمایش کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہوتا' جن کی نسبت ہمارا یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ ضائع ہو گئی ہیں اور ہم یہ مقابلہ کرکے نہیں بتا سکتے کہ ایک شخص نے ان سے تمتع حاصل کیا۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا' اور دوسروں نے ان لذتوں کے خلاف دوسری شدید لذتوں کو حاصل کیا' جن کو ہم بری کہتے ہیں اور اس کا وہ نتیجہ ہوا۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کس حد تک یہ اس شخص کے لیے لذتیں ہوتیں' جس کی نسبت ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ ان سے محروم ہو گیا ہے' پھر ان آلام کی نسبت' جن کے متعلق ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ

۴۱۷

یہ بد اخلاق کو لاحق ہوتے ہیں یہ ہے کہ ان کا لاحق ہونا زیادہ تر اس کی حیثیت اس کے کیسے کی وسعت اور بہت سے دیگر حالات پر مبنی ہوتا ہے، جو انفرادی حالتوں میں مختلف ہوتے ہیں۔ اور ہم کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ اگر وہ اس کو لاحق ہوتے ہیں تو وہ ان سے ایسا ہی متاثر ہوتا ہے، جتنا کہ وہ شخص ہوتا، جس نے اس شخص سے مختلف طرح کی زندگی گزاری ہے۔ لذات نفس میں منہمک رہنے سے ممکن ہے کہ انسان کی اخلاقی حسیں اسقدر کند پڑ جائیں کہ وہ الم جو ایک باہر کا دیکھنے والا ان لذتوں سے بہ حیثیت ان کے فطری نتیجے کے وابستہ خیال کرتا ہے، درحقیقت اس شخص کو نہ ہو جو ان سے متمتع ہو چکتا ہے۔ پس ان امور پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بہت سے ایسے اشخاص ہیں جو اپنے طریق زندگی سے لذت کی مجموعی مقدار کو (جب لذات کی تعداد اور مدت کا ان کی شدت سے موازنہ کر کے لحاظ کر لیا جاتا ہے) اس سے کم کر دیتے ہیں، جتنا کہ اس صورت میں ممکن ہوتا کہ وہ اس سے مختلف طور پر زندگی بسر کر سکتے، لیکن ہم یقین کیساتھ کسی شخص کی بابت یہ نہیں کہ سکتے کہ وہ اس قسم کی زندگی بسر کر رہا ہے، اور ہمیں یہ حق نہیں ہے کہ جن لوگوں کو بہ حیثیت مجموعی زیادہ لذت نصیب ہوتی ہے ان کو ہم ان لوگوں کے مطابق قرار دیں جنھیں ہم فی الواقع نیک سمجھتے ہیں، اور نہ ہمیں یہ حق ہے کہ جن لوگوں کو بہ حیثیت مجموعی لذت کم نصیب ہوتی ہے، انھیں ہم ان لوگوں کے مطابق قرار دیں جنھیں ہم برا سمجھتے ہیں۔

۲۴۲۔ شاید یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگرچہ ہم یقین کے ساتھ کسی شخص کے کسی خاص طرز عمل کی نسبت یہ نہیں کہ سکتے کہ یہ لذتوں کے اس مجموعے کو کم کرتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے مگر اس کے متعلق ہم کو یقین ہو سکتا کہ اس قسم کا فعل اس شخص کے لیے جو فعل کو عمل میں لا رہا ہے لذت کے کم کرنے کا ایک عام رجحان رکھتا ہے۔ لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ مفروضہ طریق عمل کو اگر عام طور پر اختیار کیا جائے تو اس سے ان لوگوں میں اکثر کی لذت کم ہو جائے گی، جو اس کو اختیار کریں گے

جب ہم اس سوال پر غور کرتے ہیں کہ آیا لوگ فی الواقع جو زندگیاں بسر کرتے ہیں، ان سے ان کو بہ حیثیتِ مجموعی اس سے کم لذت حاصل ہوتی ہے، جتنی کہ ان کو اس سے مختلف عمل کرنے کی صورت میں حاصل ہوتی تو اول الذکر معنی مفید نہیں رہتے۔ فرض کرو کہ فرد پر عام اصول کے مطابق عمل کرنے کی اخلاقی ذمے داری ہے، اس میں شک نہیں کہ اس امر پر غور کرنا اس پر فرض ہوگا کہ کوئی طریق عمل جس سے اس کے اختیار کرنے کی صورت میں توفیر لذت ہوتی ہے، اگر اس کو عام طور پر اختیار کر لیا جائے، تو کیا اس سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوگا۔ لیکن اس قسم کے کسی خیال سے یہ سوال متاثر نہیں ہوتا کہ آیا وہ طریقِ عمل جس کو انفرادی طور پر کوئی شخص اختیار کرتا ہے، اس شخص کے لیے زیادہ سے زیادہ لذت کے حاصل کرنے کے مناسب ہے یا نہیں۔ اس سوال سے یہ واقعہ کہ اسی طریق عمل کو اگر ایسے اشخاص کے علاوہ اور لوگ اختیار کریں، جو واقعاً اس پر عمل کرتے ہیں، تو اس سے اس مجموعی لذت میں کمی واقع ہو جائے گی جو ان لوگوں کے لیے ممکن ہے، کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ اس بارے میں ہر خاص فعل یا طریق عمل کو اس کے ذاتی محاسن و معائب کے لحاظ سے دیکھا جائے گا۔ اگر فعل کی اخلاقیت یعنی یہ سوال کہ آیا اخلاقی اعتبار سے یہ اچھا ہے یا برا ہے لذت یا الم کی توفیر پر مبنی ہو جو اس سے فاعل کو محسوس ہو، اور یہ اور لوگوں کے بظاہر اس قسم کے افعال کا نتیجہ نہ ہو، بلکہ اس خاص فعل کا نتیجہ ہو، جس کو اس خاص شخص نے ان حالات میں انجام دیا ہو، اور اگر ہمیں اس امر کا یقین نہیں ہو سکتا کہ ایک خاص فعل لذتوں کی توفیر کو کم کرتا ہے، جو مقررہ حالات اور فاعل کی مقررہ سیرتوں کے ساتھ درحقیقت ممکن تھا تو اسی طرح سے ہم کو یہ بھی یقین نہیں ہو سکتا، کہ آیا وہ خاص فعل اخلاقی اعتبار سے اچھا ہے یا برا یا اس کو کرنا چاہیے یا نہیں۔

۴۴۳۔ تاہم یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ شک صرف اسی وقت تک باقی رہ سکتا ہے جب ہم اپنے غور کو ان نتائج تک محدود رکھتے ہیں جو ایک خاص فعل سے صرف

فاعل کی ذات پر مرتب ہو سکتے ہیں۔ اور جب ہم ان نتائج کا بھی لحاظ کر لیں گے کہ جو اس سے عام معاشرے پر مرتب ہوتے ہیں، تو یہ لازمی طور پر رفع ہو جائے گا، اور افادی اصول کی بنا پر ہم کو ایسا کرنا پڑے گا۔ لیکن کیا ایسا ہی ہے؟ یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ ہم لذتی افادیت کے اصول کو پوری شدت کے ساتھ عمل میں آتا ہوا فرض کر رہے ہیں۔ لذتی افادیت کی رو سے اصل قابل قدر شے لذتیں ہیں نہ کہ وہ اشخاص جو ان سے لذت اندوز ہوتے ہیں۔ اس کی رو سے ایک خاص شدت کی لذت جس سے تین اشخاص لطف اندوز ہوتے ہیں، ایسی ہی ہے جیسی اس سے سہ گونہ شدت کی لذت جس سے صرف ایک شخص لذت اندوز ہوتا ہو، یہ بات بھی یاد رہنی چاہیے کہ اس سوال کا تعلق خاص افعال کے لذت بخش نتایج سے ہے نہ کہ فعل کی اقسام سے۔ اب اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات ایسے افعال بھی ہوتے ہیں، جن کے متعلق اس امر کے متعلق شک کرنا محض بے سود ہوتا ہے کہ وہ الم یا نقصان لذت جو ان سے اوروں کو پہنچتا ہے، اس لذت یا رفع الم سے بہت زیادہ ہوتا ہے، جو ان سے ان اشخاص کو نصیب ہوتا ہے، جو ان کے عمل میں آنے سے متعلق ہوتے ہیں۔ مگر کیا یہ صورت روزمرہ کے افعال میں ہوتی ہے، جس کو اعلیٰ اخلاقی معیار کے لوگ برا سمجھتے ہیں، اور جس کو اخلاقی مصلح ختم کرنا چاہتا ہے۔ کیا دوسروں کی لذت میں اضافہ اور ان کے الم میں کمی جو فاعل کے اس قسم کے کسی فعل سے محترز رہنے سے ہو سکتی ہے (جو مفروضے کے مطابق اس کے لیے سب سے شدید لذت کا باعث ہو سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے ورنہ تو یہ عمل میں نہ آئے گا) اس لذت کے نقصان کے مساوی ہوتی ہے جو اس کو اس فعل کے نہ کرنے سے ہوگا۔ خسارۂ لذت مختلف اشخاص میں بہت مختلف ہوگا۔ اور ایک ہی شخص کے مختلف اوقات میں ذکاوت حس کے اس درجے کے اعتبار سے مختلف ہوگا جس پر اس لذت کی شدت مبنی ہوتی ہے، جو فی الحال فرد کے لیے سب سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کا کس طرح سے یقین ہو سکتا ہو، کہ سب یا اکثر

ص ۴۱۷

حالتوں میں جہاں اس قسم کے انفعال ہوتے ہیں، ہر فرد کے لیے لذت کی یقینی کمی یا الم کی بیشی، جس کا اگر فاعل کی بروقت عمل حالت کا بھی لحاظ رکھا جائے، تو جس طرح سے وہ عمل کرتا ہے، اس کے خلاف عمل کرنے سے ترشح ہوگا، دوسروں کی لذت میں زیادتی یا الم میں کمی سے اس درجہ متاثر ہوگا کہ وہ مجموعہ لذت جس سے لوگوں کی مجموعی تعداد لطف اندوز ہوگی وہ موجودہ حالت سے زیادہ ہوگا۔

۵۴۴۔ اگر ہمارا مفروضہ لذتی محقق ان امور سے ان کا واجبی نتیجہ اخذ کرے گا تو غالباً ان سے اس کی اس سرگرمی میں اعتدال پیدا ہوجائیگا، جو اس میں اپنے اور دوسروں کے مروجہ اخلاق کی اصلاح کی نسبت اس کے دماغ پر طاری ہوگی۔ کم از کم یہ اس کو لوگوں کے متعلق یہ فیصلہ کرتے میں مذبذب تو کردیں گے کہ ان کو اس کے خلاف عمل کرنا چاہیے، جیسا کہ وہ کرتے ہیں اور اس کو بنی نوع کی مسرت کے طریقے تجویز کرنے میں پہلے جیسا وثوق تو باقی نہ رہے گا۔ اور اب وہ پہلے کی نسبت اس بات پر زیادہ آمادہ ہوجائے گا کہ جو کچھ حالت ہے وہی اگر باقی رہے تو بہتر ہے۔ مگر بہرحال یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اس کے معنی اس کے علاوہ نہیں ہیں، کہ ان کی وجہ سے وہ بنی نوع انسان کی خامیوں اور کوتاہیوں پر کم شدت کرے گا اور زیادہ صبر سے کام لے گا اور اس کو اس امر کا احساس ہوجائے گا کہ وہ عمل بہت ہی سست رفتار کے ساتھ ہوتا ہے جس کے ذریعے سے انسانی حالت میں کسی قسم کی اصلاح ہوسکتی ہے۔ جس نتیجے پر اس کو پہنچتا ہوا فرض کیا گیا ہے، وہ اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ اگر ہم ان لذتوں کی مقدار کو زیادہ کردیں، جو ایک شخص کسی وقت میں حاصل کرسکتا ہے، تو ہمیں پہلے ان کی خواہشوں اور ان کے ماحول کو بدلنا پڑے گا۔ جس محقق کو اس بات کے متعلق شک ہو، کہ انسانی لذت میں اضافہ کرنے کے خیال سے کیا مجھے کسی دستور میں مداخلت کرنی چاہیے، یا کسی اپنے رجحان کی مخالفت کرنی چاہیے یا نہ کرنی چاہیے، وہ یہ تسلیم کرسکتا ہے، کہ ایسا کرنے سے وہ لذت

کی توفیر کو جتنی کچھ کہ یہ کسی وقت ہوتی ہے اس وقت تک زیادہ نہیں کر سکتا
جب تک کہ لوگ اور حالات وہی رہتے ہیں جیسے کہ اب ہیں مگر وہ یہ امید
کر سکتا ہے کہ اس کی ذاتی قربانی اس کی مذموم رواجات کا مخالفت (جو
بجائے خود تکلیف دہ ہے) لوگوں اور حالات کو ممکن ہے اس قدر متغیر
کر دے کہ آیندہ لذتوں کی توفیر اس وقت سے زیادہ ہو جائے۔ یہ امید
کسی ایسے شخص کو جس کے لیے موجودہ زمانے کی مسلمہ کامیابی کی شان و شوکت
سے اس جانب کھنچ جانے کی ضرورت نہ ہو اس پر آمادہ کر دے کہ وہ
آسایشوں کو ٹھکرا دے اور محنت و مشقت کی زندگی بسر کرے۔ اب یہ امر
بالکل صحیح ہے کہ اگر ہمارا محقق مفروضہ اصول کو تسلیم کر لے اور وہ رجائی مزاج
کا ہو (وہ کتنی ہی منطقی طور پر ان کو عمل میں لائے) تو وہ یہ امید کرنے سے
باز نہیں رہ سکتا کہ انسانی لذتوں کے مجموعے میں اضافہ ہو گا۔ سوال یہ ہے کہ
آیا ان کی بنا پر وہ یہ یقین کر سکتا ہے کہ خود اس کی کسر نفسی یا اصلاحی توانائی
سے یہ نتیجہ مرتب ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عام افادی تصور یہی
ہے کہ اگر لوگوں کو بہ حیثیت مجموعی موجودہ حالت سے زیادہ مسرت حاصل
نہیں ہوتی تو یہ خود ان کا قصور ہوتا ہے۔ خود وہ اپنے عمل سے لذتوں
کے مجموعے میں اضافہ کر سکتے ہیں اور انھیں ایسا کرنا چاہیے۔ ہر شخص اپنی
بساط اور قوت کے مطابق اس کا ذمے دار ہوتا ہے کہ وہ انسانی مسرت
کے اندر جس قدر اضافہ کر سکتا ہے کرے۔ لیکن ہمارا محقق فلسفیانہ افادیت
کے اصول کے مطابق غالباً اس عقیدے کی صحت کو شک کی نظر سے
دیکھے گا بلا لحاظ اس کے کہ وہ اس کی اصل اور سودمندی کے متعلق
کیا خیال کرتا ہے۔ وہ کہے گا کہ ایک شخص کے افعال کا رخ ان لذات
و آلام پر مبنی ہوتا ہے جو واقعات کے ان سلسلوں کی وجہ سے جن پر
اسی کو کسی قسم کا اختیار نہیں اس کی راہ میں آتے ہیں۔ یہ اس کی خواہشوں
اور نفرتوں کو متعین کرتے ہیں اور یہ اس کے افعال کو اور ان کے واسطے
سے کسی حد تک اس کی آیندہ لذتوں اور الموں کو بھی خود فرد سے کہیں بھی

ص ۴۱۹

یہ سلسلہ شروع نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ فرد میں ایسی خواہشیں پیدا ہو سکتی ہیں جو اس کو پہلے محسوس نہ ہوتی ہوں، اور ممکن ہے یہ ایسے فعل کا باعث ہو جائیں جس سے انسانی مسرت کے ذخیرے میں اضافہ ہو جائے۔ مگر یہ صرف اس وجہ سے پیدا ہو سکتی ہیں کہ بعض ایسی لذتیں اس کی قسمت میں آ گئیں جن کا اس نے پہلے کبھی تجربہ نہیں کیا تھا۔ پس ظاہر ہے کہ اس کے علاوہ اور کوئی چارہ ہی نہیں ہے کہ دنیا کو اس کی راہ پر چلنے دوں، اور اپنے میلانات کو ان کی راہ پر۔ میں یہ امید قایم کر سکتا ہوں کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بنی نوع انسان کی زبون حالی میں کچھ کمی ہو جائیگی۔ ممکن ہے کہ ایسے رجحانات کا بھی مشاہدہ ہو، جن سے اس امید کو تقویت پہنچتی ہو۔ واقعات کی فطری روانی سے ممکن ہے نئی لذتیں عالم وجود میں آ جائیں، جن سے ان کے عمل کی اس قدر اصلاح ہو جائے کہ انکو آیندہ اس سے زیادہ لذت حاصل ہونے لگے، جتنی گزشتہ زمانے میں ہوتی تھی۔ وہ رجحانات جو میں اپنے اندر پاتا ہوں، اور جو ان لذتوں سے پیدا ہوتے ہیں، جن کا میں تجربہ کر چکا ہوں، ممکن ہے کہ وہ اس نتیجے میں معین ہوں۔ ممکن ہے یہ ثابت ہو کہ مجھ میں ایک ایسا ذوق ہے جو مجھے بنی نوع انسان کی لذت میں اضافہ ہونے کا واسطہ بناتا ہے۔ لیکن یہ ثابت ہو یا نہ ہو مگر امکان صرف یہ ہے کہ مجھے اپنے مذاق اور رجحانات کے مطابق عمل کرنا چاہیے۔

۳۴۶ - یہ خیال کرنے کی کوئی بنیاد نہیں ہے کہ کسی ایسے واضح نتیجے تک مکمل ترین فطری لذتیہ میں سے بھی کوئی شعوری طور پر پہنچا ہو، اگر کوئی پہنچا ہے تو نفس پرستی کی عادات کے اثر سے جو ان کے نظریات سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں اور یہ ایسے لوگوں میں بھی پائی جا سکتی ہیں، جو نظری اعتبار سے مرتاض ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ان کے نظریے کا یہ منطقی نتیجہ ہے، اگرچہ فرض کا حقیقی شعور جس کی ترجمانی سے نظریہ قاصر رہتا ہے ممکن ہے اس کے واضح طور پر تسلیم کرنے میں حتیٰ کہ روح کے ساتھ خفیہ سے خفیہ گفتگو

کے اندر بھی مانع ہو، پھر بھی یہ اچھے کاموں میں ان کے عزم کو کمزور کر دینے
سے مشکل ہی سے قاصر رہ سکتا ہے۔ جس شخص کی فکری دلچسپی قوی ہو، اس
میں یہ شک کہ میرا نظریہ میرے عمل کا موید نہیں ہے، بے اثر نہیں رہ سکتا۔
اب یہ امر کہ مذکورہ بالا نتیجہ لذتی نظریے کا منطقی حاصل ہے، ایسی بات
ہے جس سے کوئی ایسا شخص جو اس حد سے واقف ہے جس حد تک یہ نظریہ
اختیار کیا گیا ہے اور جدلیاتی فتح حاصل کرنے سے ماورا ہے، اگر اس سے
ہو سکے گا تو کبھی ثابت کرنا نہ چاہے گا۔ مگر اس نتیجے سے مفر کس صورت
میں ہو سکتا ہے۔ اگر کسی وقت لوگ اتنی لذت حاصل کر رہے ہیں، جتنی کہ
بحالات موجودہ ان کے لیے ممکن ہے (اور مذکورہ لذتی اصول سے لازمی
طور پر یہی نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ واقعہ یہی ہے) تو مجموعہ لذات
کے بڑھانے کی صرف یہ صورت ہو گی کہ ان کے امکانات لذت کو متغیر کیا جائے
تمثل اور خواہش کے حالات کو جو کسی وقت میں لوگوں کے بڑے سے بڑے ممکن
مجموعہ لذت کو متعین کرتے ہیں، اس طرح متغیر کیا جائے کہ آیندہ ان کے
لیے اس سے بڑا مجموعہ لذت ممکن ہو۔ لذتی یہ توقع کر سکتا ہے، کہ اس قسم کا
تغیر فطرت کس کرم فرمائی سے یا ہر شخص کی اس کوشش کے ذریعے سے کہ
ان وسایل کا احاطہ کیا جائے جن کے ذریعے سے وہ لذتیں حاصل ہو سکیں
جن کی اس کو سب سے زیادہ خواہش ہے اور ان آلام سے بچا جا سکے، جن
سے اس کو سب سے زیادہ نفرت ہے، واقع ہو جائے گا۔ لیکن اس نظریے
کے مطابق کوئی شخص کس طرح سے اس طریق زندگی کے بدلنے کی کوشش
کرے جس کی طرف اس کو عادت اور رجحان لے جاتے ہیں، تاکہ وہ تغیر
واقع ہو جائے۔ اس قسم کی کوشش کے یہ معنی ہوں گے کہ جو شے ایک
شخص کو سب سے زیادہ خوش کرتی ہے یا سب سے زیادہ ناخوش کرتی
ہے، اس میں تغیر بھی ایسے شخص کے لیے غایت ہو سکتا ہے، جس کے لیے
مفروضے کے مطابق ہنوز صرف یہ ایک ممکن محرک تھا کہ جو شے اس کو اچھی
معلوم ہو اس کی خواہش کرے اور جو بری معلوم ہو اس سے نفرت

ص ۴۲۰

کرے۔ اور کیا یہ تناقض نہیں ہے۔

۷۴۳۔ پس اگر نظری لذتی دنیا میں اپنا فریضہ معلوم کرنے کے لیے پریشان ہو کر ایک بار خود سے یہ سوال کرتا ہے کہ میں خود کو دنیا میں فریضے کے خیال سے پریشان ہی کیوں کروں؟ تو منطقی طور پر وہ اس سوال کا صرف ایک طور پر جواب دیسکتا ہے، اگرچہ اس کا یہ جواب اس واقعے کے کتنا ہی منافی کیوں نہ ہو، کہ وہ سوال کرنے سے باز نہیں رہ سکتا۔ اس کو یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ جس معنی میں وہ اس لفظ کو فطری طور پر استعمال کرتا ہے، اس کے اعتبار اس کا اس کے علاوہ کوئی فریضہ ہی نہیں ہے، کہ اپنے رجحان طبع کے مطابق عمل کرے۔ اور جو چیز اس کے مطابق اس کو سب سے زیادہ لذت بخش معلوم ہو، اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرے اور جو چیز اسے سب سے زیادہ مولم معلوم ہو اس سے نفرت کرے۔ فریضے کے ظاہری شعور کی جس طرح سے اس سے ہو سکے، یہ فرض کر کے توجیہ کرے، کہ یہ سزا یا شرم کے کسی متوقعہ الم اور کسی متوقعہ لذت کے میلان کے تخالف سے پیدا ہوتا ہے "کرنا چاہیے"، یا "ضرور عمل میں لانا چاہیے" کے عام آدمی جو معنی لیتا ہے، یا اپنے غیر فلسفیانہ اوقات میں وہ خود ان کے جو معنی لیتا ہے، ان معنی میں اسے اس بات کو مہمل سمجھنا چاہیے کہ کسی ایسے کام کو جو ہنوز ہوا نہیں ہے اسے یا کسی اور کو کرنا چاہیے۔ مہمل اس معنی میں کہ اگر اس کے یہ معنی لیے جائیں کہ کوئی شخص زیادہ سے زیادہ لذت کے حاصل کرنے اور بڑے سے بڑے الم سے بچنے کے خیال کے علاوہ کوئی حقیقی اختیار رکھتا ہے، تو وہ درحقیقت عمل کرتا ہے یا یہ کہ انسان جیسے کچھ ہیں اسی حالت میں ان کے لیے ایک مسرت کا راستہ کھلا ہوا ہوتا ہے، جس کو اگر وہ ضائع کردیں، تو یہ خود ان کا قصور ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ پابندی و تکلیف کی کل اصطلاحات کی لذتی اصول کے مطابق بہترین توجیہ ایسے نظریے کے مطابق ہو سکتی ہے، جو اصولاً ہابس کے نظریے کے مماثل ہے، اور جس کی فلاطون کے زمانے میں بعض

ص ۴۱۲

سوفسطائیوں کے اس دعوے کی نمایندگی ہوتی تھی کہ "عدالت قوی تر کے فائدے کا نام ہے"۔ چند الفاظ سے اس صورت کی تشریح ہو جائے گی جس میں ایسا نظریہ فطری طور پر خود کو ایسے شخص کے سامنے پیش کرے گا، جو اصول زیربحث سے جایز استنباطات کرے گا۔

۳۳۸ فرد کا بعض افعال پر اس نظر سے غور کرنا، کہ یہ ایسے افعال ہیں جنھیں اسے کرنا چاہیے، یہ ظاہر کرتا ہے، کہ یہ ہو سکتے ہیں، اور نیز یہ بھی کہ یہ ایسے ہیں، کہ اگر فرد کو اس کی فطری خواہش لذت اور نفرت الم پر چھوڑ دیا جائے، تو وہ نہ کرے گا۔ لیکن لذتی اصول کے مطابق یہ اس صورت کے سوا عمل میں نہیں آسکتے کہ لذت کی خواہش یا الم سے بچنے کے لیے ان کو عمل میں لایا جائے۔ پس ان کا امتیاز لذت یا الم کی اس قسم سے ہونا چاہیے جس کو فرد ان کو کرنے کی تحریص خیال کرتا ہے۔ یہ کوئی لذت یا الم ہونا چاہیے جس کی اسے دوسروں کے توسط سے توقع ہو، جو اس کو صلہ یا سزا دینے کی قوت رکھتے ہوں، اور اگر اور کسی صورت میں صلہ اور سزا دینے کی قوت نہ رکھتے ہوں، تو کم از کم اپنی خوشنودی یا ناراضی کے ذریعے سے جس کا اس کو اس قدر شدید احساس ہو کہ خوشنودی اس کو سب لذتوں سے بالاتر اور ناراضی سب آلام سے بڑھ کر معلوم ہو۔ اس طرح سے اس شعور کی کہ "مجھے یہ یا وہ کرنا چاہیے" ترجمانی اس شعور میں ہونی چاہیے کہ دوسرے جو مجھ سے زیادہ طاقتور ہیں اور اس معنی میں طاقتور ہیں کہ وہ مجھے جزا اور سزا دینے کی قوت رکھتے ہیں (اب یہ دوسرے یا تو حاکم کی صورت میں ہوں یا رائے عامہ کی صورت میں اور جزا اور سزا یا تو ظاہری قسم کی ہو یا ذہنی جیسے لذت و الم ہیں، اس سے کوئی بحث نہیں) مجھ سے اس فعل کی توقع رکھتے ہیں۔ فرد کے لیے ان کی غرض ہی اس فیصلے کی اصلی بنیاد ہوتی ہے کہ اسے چاہیے یا نہ چاہیے۔ یہ فیصلہ صرف اس حد تک فرد کی غرض کو ظاہر کرتا ہے کہ جس شے کو وہ اپنے ذہن میں اپنی سب سے بڑی لذت یا سب سے بڑا الم خیال کرتا ہے، وہ اس کے دوسروں کے ارادے یا عاطفت

صفحہ ۳۲۳

کی پیش بینی پر مبنی ہو گئی ہے، جو اس سے زیادہ طاقتور ہیں۔ بہتر اور بدتر ہونا یا محض بڑی لذت اور بڑے الم کے مطابق ہونا ہے، اخلاقی بہتر اور اخلاقی بدتر ان لوگوں کی بڑی لذت اور بڑا الم ہے جن میں جزا اور سزا دینے کی قوت ہوتی ہے، اور جو اس قوت کے ذریعے سے لوگوں کے تخیل کو اس طرح سے متاثر کر سکتے ہیں کہ ان کو خوش کرنا سب سے بڑی لذت اور ناخوش کرنا سب سے بڑا الم ہے۔ کسی معاشرے میں جس حد تک یہ قوت بالواسطہ یا بلاواسطہ اکثریت کو حاصل ہوتی ہے، اس معاشرے کے کسی فرد کے لیے اخلاقی اعتبار سے بہتر ہونے کے یہ معنی ہوں گے، کہ بڑی تعداد کی بڑی لذت مقصد ہو۔ اور اس کی وجہ بڑی تعداد کی بڑائی نہ ہو گی، بلکہ اس کی وجہ یہ ہو گی کہ اس کو وہ قوت حاصل ہو گی جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ فرد کا فعل اخلاقی اعتبار سے اس وقت خیر ہو گا، جب فرد کی بڑی لذت (جو اس کا واحد محرک ہو سکتی ہے) طاقتور کی بڑی لذت کے مذکورہ بالا معنی میں مطابق ہو گی، جس کی وجہ سے وہ اس طرح سے عمل کرے گا، جس طرح سے اس سے طاقتور امید رکھتا ہے۔ جب عادتاً اس سے اسی قسم کے افعال ہوتے ہیں، تو وہ اچھا شخص شمار ہوتا ہے۔ اس کے ضمیر کی یہ حالت ہو جاتی ہے، کہ طاقتور کے احساس سے ہمدردی کی بدولت ایسا فعل جس سے وہ ناراض ہوتا ہے، اور اس بنا پر جو اخلاقی اعتبار سے برا ہوتا ہے، اس کا خیال تک اس کے لیے تکلیف دہ ہو جاتا ہے۔ ایک شخص جو فعل احساس فرض کی بنا پر کرتا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ یہ متوقعہ لذت کا ہوتا ہے یا متوقعہ الم کا، درحقیقت اس ہمدردانہ حس کو ظاہر کرتا ہے کہ اس سے کیا توقع کی جاتی ہے، جس کی وجہ سے اس کے نہ کرنے کا خیالی الم ہر ایسی لذت پر غالب آجاتا ہے، جو مخالف عمل سے حاصل ہوتی۔ شاید اس کو کسی خاص شخص کا جو اس سے اس کی توقع کرتا ہو، کوئی متعین تصور نہ ہو۔ شاید ایسے اشخاص ہوں بھی نہیں، لیکن اس کے متعلق اس کا احساس اس کے اسلاف

گے اسی قسم کے احساس کا نتیجہ ہو، جس کو جس طرح سے وہ محسوس کرتے تھے اس اعتبار سے یہ کسی متعین امید یا خوف کا باعث تھا۔ تلوار یا قمچی کے خوف، اور ایسے ضمیر میں جو نہ سزا سے ڈرتا ہو اور نہ جزا کی امید رکھتا ہو وسیع خلیج حایل ہے، مگر شاید یہ اس قدر وسیع نہ ہو کہ ارتقا اور توارث اس کو پاٹ نہ سکیں۔

۳۴۹۔ مظاہر اخلاق کے متعلق کچھ ایسا بیان لذتی اصول کے مطابق سب سے زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ عمل کا محرک صرف خواہش لذت اور خوفِ الم ہو سکتا ہے، تو اس سے اس شے کی توجیہ کا جسے سب کے لیے اخلاق کا مابہ الامتیاز تسلیم کرنا ضروری ہے، ایک نہایت ہی معقول طریقہ مل جاتا ہے، یعنی لذت کے علاوہ ایک اور معیار قیمت ظاہر ہو جاتا ہے، اور معلوم ہو جاتا ہے کہ ایسے افعال بھی ہوتے ہیں، جو خواہش لذت کے علاوہ ایک محرک سے ہوتے ہیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ جس شے کو اخلاقی خیر اور معیار کہا جاتا ہے، یعنی زیادہ سے زیادہ لذتوں کا مجموعہ زیادہ سے زیادہ اشخاص کے لیے، وہ فرد کے لیے کس طرح سے خیر یا مقصد خواہش ہو سکتا ہے، جو مفروضے کے اعتبار سے صرف اپنی لذت کی خواہش کر سکتا ہے تو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ہم سے یہ مطالبہ نہیں کیا گیا ہے کہ ہم اسے اس کی خواہش کا ایسا مقصد خیال کریں۔ اس کے برعکس ایک فعل کو جب ہم اخلاقی اعتبار سے اچھا کہتے ہیں تو اس سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ اس شخص کی خواہش کے کسی حد تک مخالف بھی ہے جس کے لیے یہ اخلاقی اعتبار سے اچھا یا خیر ہے۔ یہ اس لیے خیر نہیں ہے کہ اس سے اس کی لذت کی کوئی فطری خواہش پوری ہوتی ہے یعنی ایسی کوئی خواہش جو اس کو اس حالت میں محسوس ہوتی اگر اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جاتا۔ اس کے اچھے خیال کیے جانے کا باعث یہ ہے کہ یہ اس کے لیے نہیں بلکہ دوسروں کے لئے لذت کا باعث ہوتا ہے۔ اس کے عمل میں لانے سے جو اس کو دلچسپی ہوتی ہے، وہ محض اس علاقے کا نتیجہ ہوتی ہے جو اس فعل کو دوسروں سے ہے۔ یعنی یہ ان کے لیے باعث لذت ہے، اور اس لیے وہ اس کو پسند کرتے ہیں، وہ اس کو اس لیے کرتا ہے کہ

ان کی پسندیدگی کی لذت حاصل کرے یا سزا اور عار کی تکلیف سے بچ جائے وہ لذت اور الم جن کے متعلق اس کی ذکاوت حس اس وقت بہت بڑی ہوتی ہے۔

پھر اس نظریے کے مطابق ہم اس پریشانی سے بچ جاتے ہیں جو اس امر کی توجیہ میں پیش آتی ہے کہ اگر فرد ہمیشہ اس فعل کو اختیار کرتا ہے جس سے اس کو سب سے زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے، تو کس طرح سے وہ ایسی اخلاقی خیر کے حاصل کرنے میں چوک سکتا ہے جو لذت کے ایسے بڑے سے مجموعے پر مشتمل ہوتی ہے جو اس کے لیے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے مطابق جو چیز اخلاقی اعتبار سے فرد کے لیے بہترین ہوتی ہے، وہ اس کی بڑی سے بڑی لذت نہیں ہوتی بلکہ ان لوگوں کی بڑی سے بڑی لذت ہوتی ہے، جو اس کو جزا یا سزا دے سکتے ہیں جو اپنی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کو اس کی خواہش یا نفرت کے معروض بنا سکتے ہیں، اس طرح سے اگرچہ وہ ہمیشہ بڑی سے بڑی خیالی لذت کو پسند کرتا ہے، مگر فرد کا فعل پھر بھی اس وقت تک اخلاقی اعتبار سے بہترین سے متصادم ہو سکتا ہے، جب تک کہ جزا یا خوشنودی کی خواہش اور ناخوشی یا سزا کی تکلیف اس کے فعل کو ان لوگوں کی غرض کے ہر ساعت مطابق نہیں رکھتی جو لوگ اخلاق کو بناتے ہیں۔ اس لیے کسی ناممکن اخلاقی حساب کے کرنے یا بعض لذات کی وسعت یا پائیداری کو دوسری لذتوں کے مقابلے میں اس غرض سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کہ اخلاقی انسان کو لذتوں کا بڑے سے بڑا مجموعہ جو اس کے لیے ممکن تھا حاصل نہیں ہوتا۔ تمام اخلاقی مسایل میں اس کی برترین لذت فیصلہ کن ہوتی ہے۔ جو شے بظاہر خیر معلوم ہوتی ہے، اور جو شے فی الحقیقت خیر ہوتی ہے ان کے مابین کسی سوال کے اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو لوگ معاشرے کی قوتوں کے حامل ہوتے ہیں، ان لوگوں کو جو چیز آخر کار ان کی لذت کے لیے سب سے زیادہ مفید معلوم ہوتی ہے، وہ براہِ راست یا بالواسطہ عامۃ الناس کی بڑی سے بڑی لذت کے مساوی بن جانے پر مایل ہوتی ہے! اس طرح سے ایک شخص کا فریضہ (یعنی وہ جو کہ اس کو کرنا چاہیے یا جس کی نسبت وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کو کرنا چاہیے) ایسا فعل ہونے پر مایل ہوتا ہے جو بڑی

ص ۱۲۱

سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت کے لیے مفید ہوتا ہے لیکن چونکہ
معاشرے کے حکمران اثریا ان طرق عمل میں جو وہ لوگ جو کہ اس اثر سے
کام لیتے ہیں اپنی لذت کے لیے سب سے زیادہ مفید پانے میں کوئی تعین اور
قطعیت نہیں ہوتی اس لیے اخلاقی اعتبار سے بہتر یا بدتر کے متعلق کوئی
قطعی یا مطلق حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ بعض حدود کے اندر معیار اخلاق متغیر رہتا ہے۔

۳۵۰۔ اس حد تک اس قیاس آرائی کی راہ کے متعلق تھا جو ایک
منطقی ذہن ان اصول سے آغاز کرکے جن پر افادیت بالعموم مبنی ہوتی ہے
غالباً اختیار کرے گا۔ اس سے جو اخلاقی اُبج میں کمزوری پیدا کرنے کا امکان
ہے اس کی زیادہ صراحت کے ساتھ تشریح کرنے کے لیے ہم اپنے محقق کی نسبت
یہ فرض کریں گے کہ ایک ایسے عمل کے جاری رکھنے میں اس کو تذبذب ہوتا ہے
جسے اپنی جماعت کے اور لوگوں کی طرح سے اس نے اختیار کر لیا تھا، اور
جس کی قانون یا زبانِ خلق ممانعت نہیں کرتے، اور وہ اس کو اپنے لذتی
فلسفے کی روشنی میں جانچتا ہے۔ فرض کرو کہ اس محقق کی حالت وہ ہے
جو سی جی فاکس کی تھی، اور فرض کرو کہ وہ عمل جس کے متعلق اس کو تذبذب
ہوتا ہے قمار بازی ہے۔ ہم ایک مکالمہ فرض کرتے ہیں جو اس خیال کے
آنے سے کہ قمار بازی اخلاقاً بری ہے اور اس کو ترک کر دینا چاہیے اس
کی روح کے اندر ہوتا ہے۔

یہ اخلاقی اعتبار سے برا کیونکر ہو سکتا ہے۔ میں تو اس نتیجے تک
پہنچا ہوں کہ اخلاقی اعتبار سے برا وہ ہوتا ہے جو قوی تر کے
ارادے سے متصادم ہوتا ہے، جیسا کہ افادی کہتے ہیں یا کسی
ایسے قانون سے متصادم ہوتا ہے جس کا باعث نفاذ کوئی موجب
ہوتا ہے، خواہ وہ قانونی موجب ہو یا عوامی، مگر عمل زیر بحث
سے اس قسم کے کسی قانون کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

مگر تم دوسرے موجبات کو فراموش کر رہے
ہو، یعنی مذہبی و فطری۔

ص ۱۲۵

اگر میں مذہبی موجب کو بھول رہا ہوں، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کوئی موجب نہیں۔ یہ خالص ذہنی موجب ہے، جو عالم عقبیٰ کے آلام کے اندیشوں پر مشتمل ہے، واقعہ تو یہ ہے، کہ مجھے قمار بازی کے متعلق ایسی کوئی ممانعت نظر نہیں آتی، جو صراحتہً الٰہی ہو، اور جس میں اس کی خلاف ورزی کی پاداش میں عذاب کے وعید ہوں۔ لیکن اگر ایسی ممانعت مل بھی جائے تو یہ مجھے متاثر نہ کرے گی۔ کیونکہ یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا، کہ اس قسم کے آلام سے فی الواقع کبھی سابقہ بھی پڑے گا، اور مجھے ان کا کوئی خوف بھی نہیں ہے۔

مگر فطری موجب کے متعلق کیا خیال ہے۔ قمار بازی میں تم ایک ایسے قانون کی بھی خلاف ورزی کرتے ہو جو فطری موجب سے نافذ ہوتا ہے، اس لیے جب تمھارے قمار بازی کے رجحانات کے المناک نتایج فطری دور میں رفتہ رفتہ محسوس ہوں گے تو اس وقت پتا لگے لگا۔

یہاں تو بہرحال ہم اپنی زمین بدل رہے ہیں۔ مثلاً خیال تو یہ تھا کہ قمار بازی اخلاقاً بری ہے، اور یہ اس وقت ایسی نہ ہوتی اگر ایسے قانون کے خلاف ہوتی جس کو فطری موجبات نافذ کرتے یعنی اگر اشیا کے فطری دور میں اور کسی معاشری قوت کی مداخلت کے بغیر یہ الم کی زیادتی کا باعث ہوجاتی لیکن یہ کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قمار بازی سے میں ایسے قانون کی خلاف ورزی کرتا ہوں، جس کو ایک فطری موجب نافذ کرتا ہے۔ مجھے قمار بازی میں جو شدید لذت محسوس ہوتی ہے، اس میں کوئی شک نہیں ہے، اور یہ ہمارے اصول کے مطابق میری قمار بازی کی شدید خواہش کے مطابق ہوتی ہے۔ وہ لذتیں جن کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ قمار بازی کرنے سے میں ان سے محروم ہو جاؤں گا، ممکن ہے کہ میرے لیے لذتیں نہ ہوں اور کسی آیندہ الم کی نسبت جو ممکن ہے کہ میرے عمل سے واقع ہوئیہ ہے کہ وہ شاید ہی اس قدر شدید معلوم ہوں، جب میرا احساس ایسی بہت سی خلشوں کے لیے کند ہو جائے گا، جو اگر اس وقت واقع ہوں تو ممکن ہے کہ اس لذت کے مقابلے میں بہت معلوم ہوں جو مجھے اس وقت اپنے رجحان پر

عمل کرنے میں محسوس ہوتی ہے۔

مگر ان کے طویل تسلسل کا تو خیال کرو، یہ مل کر سب کتنی ہو جائیں گی۔

مگر یہ کبھی ملیں گی ہی نہیں۔ مجھے امید ہے کہ الم کی ایک خلش، لذت کے وقفے سے ختم ہو جائے گی، تب دوسری شروع ہو گی۔ کسی خفیف سے خفیف الم کا مسلسل ہونا بھی نہایت ہی خوفناک ہے۔ مگر یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے کہ اس لذت کی یاداشں میں جو الم ہوگا، وہ لاتمنا ہی ہوگا، یا یہ اگر کسی شے سے دور نہ ہوگا، تو میرے لیے زندہ رہ کر اس کا برداشت کرنا ضروری بھی ہے۔ اگر میں یہ دیکھوں گا کہ یہ ناقابلِ برداشت ہے، تو علاج میرے ہاتھ ہی میں ہوگا۔

شاید ہم اس سوال سے غلط بنیادوں پر بحث کر رہے ہیں، قمار کی عادت کا ممکن ہے کہ تمھارے لیے انفرادی طور پر لذت بخش سے زیادہ المناک ثابت کرنا ممکن نہ ہو، مگر اس میں شک نہیں کہ اسے عام طور پر معاشرے کے لیے مضر ثابت کیا جا سکتا ہے، یہ سچ ہے کہ قانون اور رائے کی موجودہ حالت میں اس سے کسی ایسے قانون کی خلاف ورزی نہیں ہوتی، جس کو سیاسی یا عوامی موجب نافذ کرتا ہے، اور اس طرح سے محدود معنی میں یہ اخلاقاً برا نہیں ہے۔ مگر قانون اور رائے کی یہ حالت خود ایک ایسے قانون کی خلاف ورزی کر رہی ہے، جو ایک فطری موجب رکھتا ہے، اور یہ موجب اس پر مشتمل ہے کہ قمار سے کل معاشرے کو بہ حیثیت مجموعی لذت سے الم زیادہ نصیب ہوتا ہے، اس لیے یہ برا مضر ہونے کے معنی میں ہے جس طرح سے ہابس نے تسلیم کیا تھا کہ ایک قانون اگر ظالمانہ نہ ہو مگر مضر ہو سکتا ہے۔ اس کو بدل دینا چاہیے اور ہمیں اس کے مطابق عمل کرنے سے انکار کرنا چاہیے تمھارا یہ عمل ایک بلند قانون کے احترام میں ہوگا، جو اس قانون سے بالاتر ہے جس کو مملکت یا رائے عامہ نافذ کرتی ہے۔ یہ قانون ایک فطری موجب رکھتا ہے، جو ہر ایسے اصول سے متعلق ہوتا ہے، جو بڑی سے بڑی مقدار کی زیادہ سے زیادہ مسرت کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

یہاں تین قضیے ہیں، جن میں سے ہر ایک دوسرے سے زیادہ مشکوک ہے۔ یہ ثابت کرنا آسان نہیں ہے، کہ یہ عمل اس معنی میں مضر ہے، جس معنی میں لذتی ہونے کی حیثیت سے ہم تسلیم کر سکتے ہیں۔ یعنی اگر اس عمل کو بدل دیا جائے تو الم کی مقدار کو گھٹانے کے بعد لذت کی توفیر بچتی ہے۔ تم لوگوں پر یہ حکم تو نہیں چلا سکتے کہ ان کو فلاں فلاں چیزوں سے ہی لذت محسوس ہونی چاہیے۔ اگر یہ عمل اپنے نتایج کے اعتبار سے کثرت خلایق کے لیے اس قدر مضر ہے، جیسا کہ تم کہتے ہو، تو انھوں نے اس کا پتا چلا کر اس کو روک کیوں نہیں دیا۔ لیکن اگر اس کو ایسا تسلیم بھی کر لیا جائے، تو تمھاری یہ کہنے سے کیا مراد ہے کہ اس کو بدل دیا جائے۔ غالباً یہ ذمہ داری معاشرے کی طرف سے عاید ہوتی ہے، لیکن کس پر عاید ہوتی ہے، وہ ذمہ داری تو سمجھ میں آتی ہے، جو چند آدمیوں پر ایک دوسرے کی طرف سے اور کل معاشرے کی طرف سے عاید ہوتی ہے لیکن ایسی صورت میں کہ اس عمل کے خلاف مملکت یا رائے عامہ کا کوئی قانون موجود نہیں ہے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس قسم کی کسی ذمہ داری کی اس عمل سے خلاف ورزی ہوتی ہے۔ معاشرے کی ذمہ داری خود اپنے اوپر ہونا تو سمجھ میں نہیں آتا۔ اس میں شک نہیں کہ تم یہ کہتے ہو، کہ معاشرے کو اس عمل کو بدل دینا چاہیے، کیونکہ یہ ایک ایسے قانون کی خلاف ورزی کرتا ہے جس کو ایک فطری موجب نے نافذ کیا ہے۔ مگر یہاں تم ایک استعارے کا شکار ہو رہے ہو۔ تم فطرت کو ذمے داری کا مرقع خیال کر رہے ہو۔ اگر استعارے کو دور کر دیا جائے تو یہ قضیہ اس قضیے کا اعادہ محض ہے جس کو پہلے مشکوک ثابت کیا جا چکا ہے، کہ یہ عمل مضر ہے۔ اگر ایسا ہے تو یہ اس امر کی توقع کرنے کا سبب بن سکتا ہے، کہ جیسے جیسے معاشرے کا تجربہ بڑھے گا، یہ اس کے برداشت کرنے سے انکار کرنا ہی مناسب خیال کرے گا، مگر اس کا سبب کوئی نظر نہیں آتا کہ اس کو ایسا کرنا چاہیے۔ اور جب معاشرہ اس عمل کو جایز رکھتا ہے، تو اس وقت تو اور بھی یہ اس کے کہنے کی

ص ۴۲۷

وجہ نہیں بن سکتی کہ مجھے اس میں مصروف نہ ہونا چاہیے۔ میرا مذاق قمار بازی نہ تو مروجہ قانون سے متصادم ہوتا ہے اور نہ اس سے کہ معاشرہ مجھ سے کس بات کی توقع رکھتا ہے۔ پس کس ذمے داری کی بنا پر اور کس کی ذمے داری کی بنا پر اس کو ترک کروں۔ یہ تو کہا نہیں جا سکتا کہ یہ ایک فرض ہے، جو مجھ پر خود اپنی ذات سے عاید ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اس فقرے کے کوئی معنی ہو سکتے ہیں تو ہمارے اصول کے مطابق یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ یہ عمل میری لذت کی نسبت میرے الم کا زیادہ باعث ہے، اور ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اس قسم کی رائے رکھنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے۔ اگر مزید تجربے کے بعد معاشرہ اس بارے میں اپنی رائے بدل دے تو اس وقت ممکن ہے کہ یہ میرے لیے اس شوق کے پورا کرنے کو اس سے پرہیز کرنے کی نسبت زیادہ تکلیف دہ بنا دے۔ مگر اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ معاشری تصادم کی پیش بینی اس صورت میں یا کسی اور صورت میں میں کروں۔ اس میں شک نہیں کہ لذتی اصول کے مطابق اگر میں قمار کو ترک کرنا بھی چاہوں تو اس کو ترک نہ کر سکوں گا۔ فی الحال مجھے کبھی کبھی ہی قوی خواہش اس کی محسوس ہوتی ہے (اور اس کے قوی ترین ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ یہ ایسے تمثل سے متہیج ہوتی ہے، جو اس وقت میری شدت ترین لذت ہے) اور یہ مجھے جوا کھیلنے پر آمادہ کرتی ہے، اور میں اس پر عمل کرتا ہوں۔ اگر معاشرہ میرے لیے اس سے پرہیز کرنے کے واسطے قوی تر محرک پیدا کرتا ہے تو یہ ایسا کرے۔ میں قانون یا معاشری رائے میں صرف تغیر کا انتظار کر سکتا ہوں، جو مجھ پر اس قسم کا مانع عاید کرے گا۔ ص ۴۲۸

۳۵۱۔ اس قسم کی لذتی جبریت منطقی طور پر ایسے کل افادی فلسفے کے اندر مضمر معلوم ہوتی ہے، جو اپنی بنیاد اس اصول پر قایم کرتا ہے کہ صرف لذت ہی مقصود خواہش ہے یہ امر کہ اس اصول کو ایسا شخص رد کر سکتا ہے جو خیر اصلی کے متعلق افادی تعلیم کو تسلیم کرتا ہے ہم مسٹر ہنیری سجوک کی مثال سے جانتے ہیں۔ یہ امر کہ ان کا اس کو رد کرنا، آیا درحقیقت ان کے نظریۂ خیر برتر کے درحقیقت منافی نہیں ہے، ایسی بات ہے جس پر آگے چل کر غور ہوگا۔

ہمیں یہاں صرف اس سے بحث ہے کہ جس اصول کو یہاں بیان کیا گیا ہے اس کو بینتھم جے ایس مل اور مسٹر ہربرٹ اسپنسر یکساں طور پر اخلاقی تعلیم کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ اور افادی فلسفے کو شخصی کردار پر جس قدر عاید کیا جاتا ہے، اسی قدر عملی طور پر اس اصول کے اہم ہو جانے کا قرینہ ہے اور اسی قدر اس امر کا امکان زیادہ ہوتا ہے کہ غور و فکر کرنے والے آدمی اس سے وہ نتایج اخذ کریں، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اور ان کی بلند تر تسویقات اس سے پریشان ہوں۔ یہ امر کہ افادیت کے مشہور ترین نمایندوں سے اس قسم کا کوئی میلان درحقیقت ظاہر نہیں ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سیاسی اور معاشری ترقی کی عظیم الشان تجاویز میں مصروف تھے، جس کی وجہ سے ان کے نظری طور پر خیر کو لذت کے مساوی قرار دینے میں صرف ثانوی حیثیت رہ جاتی ہے۔ ان کو یہ عظیم الشان سبق تعلیم دینا تھا کہ قوانین و معاہد کی قیمت ہر قسم کے کردار کی استواری کا اندازہ کل انسانوں کی مسرت کے حوالے سے ہونا چاہیے اور اس اندازے میں کسی قوم یا طبقہ یا فرد کو دوسرے سے بالاتر شمار نہ ہونا چاہیے۔ عملی اعتبار سے اس میں کوئی مضایقہ نہ تھا، کہ وہ معاشرے کی مسرت و سعادت کو محض اس پر مشتمل سمجھتے تھے، کہ یہ ان لذتوں کے مجموعے پر مشتمل ہوتی ہے، جن سے اس کے افراد لطف اندوز ہوتے ہیں، اور وہ اس نظریے کی اس اصول پر بنیاد رکھتے ہیں کہ ہر خواہش کا واحد مقصد کسی نہ کسی قسم کی لذت ہوتی ہے۔ اس اصول کے اندر جو خرابی چھپی ہوئی ہے، وہ صرف اس وقت ظاہر ہو سکتی تھی اگر ان کے دل میں یہ خود بخود سوال کرنے کا خیال آتا کہ وہ اپنے اور لوگوں کے مذاق اور عادات کے بدلنے کی تکلیف کیوں گوارا فرمائیں۔ جب اس سوال کو عام طور پر ایسے اشخاص کرنے لگتے ہیں جو ادنیٰ یا اعلیٰ جذبات کے تسلط سے کافی حد تک آزاد ہوتے ہیں، اور جنھیں اپنی زندگی کے حالات پر بھی کافی قابو ہوتا ہے جس کی وجہ اس کا جواب ان کے کردار پر درحقیقت اثر انداز ہو سکتا ہے، صرف اس وقت وہ نظری نتایج جو ہم نے لذتی اصول میں مضمر پائے ہیں نہایت ہی اہم عملی اہمیت حاصل کر لیتے ہیں۔ اب ہمیں اس امر پر تو کچھ زیادہ غور نہیں کرنا ہے، کہ آیا اس اصول

ص ۴۲۶

سو کہ لذت ہی تنہا مقصود خواہش ہے ثابت کیا جا سکتا ہے یا نہیں، کیونکہ اس پر تو اس کتاب میں بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ بلکہ اب ہمیں اس امر پر غور کرنا ہے کہ آیا وہ نظریہ جو خواہش کے ایسں نظریے کو رد کرتا ہے، وہ انسانی زندگی کی تکمیل یا اس کی صلاحیتوں کا تحقق ہے، اس قسم کا ہے جو غور و فکر کرنیوالے اشخاص کو صرف اس شک سے ہی نہیں بچاتا کہ ان کے اندر بلند تر زندگی کی جو تسویقات ہیں، ان میں کوئی دھوکا اور مغالطہ تو نہیں ہے، (جو لذتیت میں قدرتاً ہوتا ہے) بلکہ سچے شک کی حالتوں میں صحیح طریق عمل کی جانب رہبری بھی کرتا ہے۔

افادیت کی عملی قیمت کا نظریۂ خیر بہ حیثیت تکمیل انسانی سے موازنہ

ص۴۳

۲۵۲۔ اس کتاب کے نظریے کی رو سے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کرنے کی کوشش کی ہے، انسان کے اندر نئے تمثلات کے ذریعے نئی خواہشوں کے ہیجان میں آنے سے الگ جو لذت کے نئے تجربات فرض کرتی ہیں، خود کو بتدریج تکمیل کرنے کا ایک اصول ہوتا ہے۔ اس اصول کی بدولت وہ تجربے کی پہلے سے توقع رکھتا ہے۔ اور ایک معنی کر کے بجائے اس کے کہ وہ اس کے ذریعے سے اپنی تکمیل کا انتظار کرے خود اس کو بناتا ہے۔ وہ اپنی ذات کے ایک تصور سے متاثر ہونے کی اور ایسا کچھ بن جانے کی قابلیت رکھتا جس کی اس کے اندر صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ ایسا تصور ہوتا ہے جو سابقہ تجربے کو ظاہر نہیں کرتا، بلکہ رفتہ رفتہ ایک تجربے کو عالم وجود میں لاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اپنے لیے فنون قوانین معاہد عادات زندگی کی شکل میں جگہ پیدا کرتا ہے، جو جہاں تک انسان کی صلاحیتوں کا تعلق ہے، ان کو ظاہر کرتا ہے، اس کی غایت کے تصور کو متعین کرتا ہے، اس سوال کا قطعی جواب دیتا ہے، جو بصورت دیگر نا ممکن ہے کہ خاص طور پر

وہ کیا چیز ہے، جس کے بن جانے کی انسان میں صلاحیت ہوتی ہے۔ فرد کے اندر اس قسم کے تصور کے عمل سے دو چیزوں کی توجیہ ہوتی ہے جو لذتی مفروضے کے مطابق ناقابل توجیہ ہیں۔ یہ اس سوال کے امکان کی توجیہ کرتا ہے کہ مجھے اپنے آپ کو یا اپنے ہمسائے کو اس کے علاوہ بنانے کی کیوں زحمت گوارا کرنی چاہیے جیسے کہ ہم ہیں۔ اور اس سوال کے ممکن ہونے کے بعد یہ اس امر کی توجیہ کرتا ہے، کہ اس کا جواب انسانی زندگی کی اصلاح کے لیے حقیقی کوشش کے آغاز کی صورت میں دیا جاسکتا ہے۔

لہٰذا ایک آزاد اور خود کو معروض بنانے والے روحی عامل کا مفروضہ تاریخ انسانی میں ایسی شے ہے جس کی طرف انسانی تاریخ کی بے لاگ تحلیل لازمی طور پر ہم کو لے جاتی ہے۔ مگر یہ دریافت کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ کس اصول سے اس کوشش کی رہبری ہونی چاہیے جس کے متعلق ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اس کو ممکنہ انسانی تکمیل کا تصور جاری کرتا ہے۔ ہمارے نظریے کے مطابق انسان میں تصور خالی اور غیر تحقق یافتہ ہے، اور انسان کے تجربے میں اس کا کبھی پورے طور پر تحقق نہیں ہوتا، اور یہ کبھی اتنا مافیہ حاصل نہیں کرتا، جو اس کی گنجایش کے موافق ہو۔ فنون معاہد اور زندگی کے اصول میں روح انسانی نے اب تک اپنے بہترین کے ممکنہ تصور کا ناقص طور پر تحقق کیا ہے، اور وہ فرد جس میں یہ تصور کارفرما ہو، اس سے اس امر کا ایک عام فرمان حاصل کریگا کہ ان فنون کو ترقی دے اور تابہ امکان ان معاہد کی اصلاح کرے۔ دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اس عام فرمان کی جزئیات میں ترجمانی کی جاتی ہے۔ ان اعمال میں جن کے ذریعے سے انسان کی تکمیل کی کوشش کا پتا لگایا جاسکتا ہے، اہم کو غیر اہم اور رکاوٹ پیدا کرنے والے سے کیونکر پہچانا جائے۔ فنون میں نصب العین کا کامل تحقق کیونکر ہو جس نے ان کے اندر اپنے آپ کو ناقص طور پر ظاہر کیا ہے۔ معاشری زندگی کے معاہد اور رسمی اخلاق کے اصول اس خس و خاشاک سے کیونکر پاک ہوں، جو عام خیر کی دلچسپی میں خود غرضانہ جذبات کے مسلسل تعاون کی وجہ سے پیدا ہو جاتے

ص ۴۳۱

ہیں، اور جوان کو انسانی روح کی ترقی کے لیے اس قدر ناقص بنا دیتے ہیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ فرد یا دہ فرد جن حالات میں وہ ہے اور جس قسم کا ذہنی اور جسمانی وہب رکھتا ہے، کس طرح سے اس کام میں وہ حصہ لے سکتا ہے، جب اس کو کسی مقررہ اصول اخلاق کی پابندی اور کسی خاص شخص کی خدمت کے مابین تصفیہ کرنا ہوتا ہے، یا کسی نئے مجموعۂ حالات کا مطالعہ کرنا ہوتا ہے، جس پر کردار کے مسلمہ اصول عاید ہوتے معلوم نہیں ہوتے، تو وہ کس طرح سے ایسے تصور سے رہبری پائے، جو اس کو صرف کردار میں بہترین اور بلند ترین کو مقصد بنانے پر آمادہ کرتا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جس طرح سے ہم دشواری کو پہلے اس نظریے کو بیان کرکے ظاہر کرتے ہیں، جو بنیاد اخلاق اس قسم کے تصور پر رکھتا ہے۔ (ف ۱۹۸) جس حد تک یہ عمل میں منتقل ہو سکتا ہے، تو کیا اس کا اثر یہ نہیں ہو گا کہ ایسے رواجی اخلاق کے ضابطے کی بے روح پابندی ہو گی، جو کسی وقت میں اور کہیں قایم ہوا ہو گا، بغیر اس کے کہ اس کی اصلاح یا توسیع کی کوشش کی جائے، یا کسی تسویق کے عمل پر اس سے انحراف کی غیر محدود آزادی ہو گی، جس کو فرد اپنی مرضی کے مطابق ایک اعلیٰ قانون سمجھ لے گا۔

ص ۳۳۲ جب تک کہ ان سوالات کا تشفی بخش جواب نہ دیا جا سکے اس وقت تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا بنیاد اخلاق کا نظریہ ایسا ہو گا، کہ اگرچہ اس کے اختیار کرنے سے بعض غور و فکر کرنے والے اشخاص ضمیر کی اس بے اعتمادی سے بچ جائیں، جس کی طرف لذتیت قدرتی طور پر ان کو لے جائے گی، مگر اس میں کوئی مزید عملی قدر و قیمت نہیں ہو سکتی، مگر پھر بھی یہ اس خیال کو دور کرنے میں مفید ہو سکتا ہے، کہ فلسفہ ایک شخص کے اپنی سہولت کے مطابق عمل کرنے اور دنیا کے خیال کو نظر انداز کر دینے کو جایز سمجھتا ہے۔ اس کا اب بھی فرد کے خود اپنی رفتار کردار کی اس جانچ سے اہم تعلق ہو سکتا ہے جس میں مسئلہ محرک کو پہلی جگہ حاصل ہونی چاہیے، کیونکہ یہ ایک محرک کی حیثیت جس کو سب سے بالاتر ہونا چاہیے، ایسی خواہش کو تسلیم کرتا ہے، جسے لذتی کو نظر انداز کرنا چاہیے۔ لیکن یہ اس تسویق کی جس کی یہ تشریح کرتا

ہے اور جس کی اہمیت کا یہ مدعی ہوتا ہے کسی قسم کی رہبری نہیں کر سکتا۔ ان صورتوں میں جن میں جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، اس سوال کا کہ کیا یہ کرنا چاہیے یا وہ کرنا چاہیے، بلا لحاظ محرک کے اور محض افعال کے نتایج کے حوالے سے جواب دینا ہوتا ہے یہ بیکار ہوگا۔ اس غرض کے لیے ہمیں راس الفضائل یا خیر اصلی کے ایسے تصور کی ضرورت ہوتی ہے جو اس قدر متعین ہو کہ ہم اس کی بنا پر یہ دریافت کر سکیں، کہ آیا ایک خاص فعل کے اثرات اس غایت کے لیے کام کرتے ہیں یا نہیں۔ لیکن اگر زندگی کی ممکنہ تکمیل کے تصور کی ایسی شے کے معین تصورات میں ترجمانی نہیں ہو سکتی جو اس زندگی کے حصول میں مفید ہوتی ہو، سوائے ان تصورات کے جو دستور و قانون سے ماخوذ ہیں، تو یہ ممکنہ اعمال کی قدر و قیمت کے متعلق ایسا معیار پیش نہیں کر سکتا جس کی ہمیں اس وقت ضرورت ہوتی ہے جب ہمیں اس امر کے متعلق شک ہوتا ہے کہ ان میں سے کونسا کیا جائے، کیونکہ ہمیں ایسے معیار کی ضرورت ہوتی ہے جو قانون و دستور سے علیحدہ ہونے کے ساتھ ساتھ فرد کے آنی یقین سے بھی جدا ہو۔

۳۵۳۔ اب جیسا کہ کئی بار تسلیم کر چکے ہیں ہم اس امر کا کوئی قطعی تصور قایم نہیں کر سکتے کہ روح انسانی کی انتہائی تکمیل کیا ہوگی اور جب اس کی تمام صلاحیتیں اور استعدادیں پوری طرح سے معرض حقیقت میں آجائیں گی تو اس کی زندگی کیسی ہوگی۔ یہ ہم اسی طرح سے نہیں کر سکتے، جس طرح سے اس امر کا کوئی قطعی تصور قایم نہیں کر سکتے، کہ بجائے خود خدا کی ماہیت کیا ہے۔ انسانی کمالات یا فضایل کے جتنے تصور ہم قایم کر سکتے ہیں وہ کسی نہ کسی طرح سے موجودہ نقایص سے تعلق رکھتے ہیں۔ شاید رسول کے ساتھ ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ ایمان امید اور اعمال نیک باقی رہتے ہیں، اور یہ ایسی زندگی کے محض گزرنے والے پہلو نہیں ہیں، جو ایسے حالات میں داخل ہو سکتی ہو، جس میں ان کا امکان باقی نہ رہے۔ اور ایک معنی ایسے ہو سکتے ہیں جن میں یہ صحیح ہے۔ لیکن جب ہم ان افعال کا ذکر کرنے لگتے ہیں جن میں وہ فضائل خود کو ظاہر کرتے ہیں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم ایسے افعال کا ذکر کر رہے ہیں جو در اصل معاشرے کی ایسی حالت سے تعلق رکھتے

ص ۱۳۳

ہیں جس میں یہ فرض کرنا ناممکن ہے کہ روح انسانی اپنی کامل تکمیل کو پہنچ گئی ہے۔ "کرم تمام چیزوں کو برداشت کرتا ہے، تمام چیزوں پر یقین کرتا ہے، اور تمام چیزوں کی امید کرتا ہے" لیکن اگر تمام آدمی اس حالت تک پہنچ گئے ہیں جس تک کہ ان کو پہنچنا چاہیے تھا، تو پھر کرم کے برداشت کرنے، امید کرنے اور یقین کرنے کے لیے کیا رہ جائے گا۔

اگر چہ مطلقاً مکمل زندگی کا تصور ہمارے لیے اس تصور سے زیادہ نہیں ہو سکتا، کہ ایسی زندگی ہونی چاہیے ایسے تصور سے علٰحدہ کہ یہ کیا ہے — اور ہم یہ رائے رکھتے ہوئے کہ یہ تصور ایک نہایت ہی اعلیٰ معنیٰ میں تشکیلی اور با اثر ہے یہ تسلیم کر سکتے ہیں —— اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ فرد اور معاشرے کی زیادہ مکمل زندگی کا بہت معین طور پر تصور کرنے میں کوئی دشواری ہے، کیونکہ فرد اور معاشرے کو اس سے زیادہ مکمل طور پر فرض منصبی انجام دینا ہوگا جتنا کہ اب ہو رہا ہے۔ ہماری نسل کی تاریخ میں ممکن ہے کہ ایسا زمانہ گزرا ہو، جب ممکنہ تکمیل کا تصور کورانہ حرکت میں لانے والا اثر ہو، جب اس نے زندگی کو با قاعدہ کرنے اور فضایل کے قایم ہونے میں کافی اثر پیدا نہیں کیا تھا، جس کی وجہ سے لوگ ان پر غور کر سکتے اور کہ سکتے کہ زیادہ مکمل ہونا کیسا ہوگا۔ لیکن اب ہم یقیناً اس حالت میں نہیں ہیں۔ ہم سب فضایل کو تسلیم کرتے ہیں، اور شاید کسی حد تک ان پر عمل بھی کرتے ہیں، جن کے ساتھ غیر تکمیل یافتہ امکانات بھی ہوتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی وہ اس سمت میں بھی اشارہ کرتی ہیں، جس میں خود ان کی مزید تکمیل کی کوشش کرنی چاہیے۔ اس کتاب میں ان امہاتِ فضایل کے نصب العین کا پتا لگانے کی کوشش کی جا چکی ہے، جس طرح سے کہ یہ عالم عیسوی کے ضمیر میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان میں سے کسی میں بھی وہ شخص جو کہ نصب العین سے سب سے قریب پہنچ گیا ہے، اپنے آپ کو نصب العین تک پہنچا ہوا تصور نہ کرے گا، اور نہ اس کو اپنی مزید ترقی کی راہ کے معین کرنے میں کوئی دشواری ہوگی۔ کوئی شخص صداقت کے جاننے یا حسین چیز کے بنانے میں کافی شوقین نہیں ہوتا۔ کوئی شخص اپنے ہم جنسوں کی خدمت میں تکلیف برداشت کرنے کے لیے اتنا تیار نہیں ہوتا، جتنا کہ ہونا چاہیے،

اور نہ کوئی شخص دوسرے کے مطالبات کو بالکل اپنے جیسا تسلیم کرنے کی حد تک کافی غیر جانب دار ہوتا ہے۔ اس طرح پر کافی عقلی فضیلت رکھنا زیادہ شجیع زیادہ باعفت اور عادل ہونا اس معنی میں جس معنی میں کہ کوئی شخص یہ دریافت کر سکتا ہے کہ کمل ہونا کیسا ہوتا ہے، اب ان فضایل کو سمجھ جائیگا اور اپنے سامنے رکھنے کے لیے اس سوال کے جواب کے طور پر جس حد تک کہ اس سے انفرادی طور پر تعلق ہے، کافی ہے، اور وہ معاشری حالت جن میں یہ فضایل زیادہ عام طور پر قابل حصول ہوں، اور حاصل ہو جائیں، معاشری خیر کی حیثیت سے زیادہ کمل زندگی کا کافی بیان ہے۔

۴۵۲- پس اگرچہ ایسی زندگی کے متعلق جو مطلقاً بہترین ہو، ہم ایسے دعوے نہیں کر سکتے جو قطعی ہونے کے ساتھ مفید بھی ہوں، لیکن اس کے باوجود روح انسانی نے علوم و فنون اخلاق و سیاست میں جو کچھ حاصل کیا ہے، اس کو اس کے صحیح مشغلے کی شہادت سمجھ کر، اور محض دیانتدارانہ غور و فکر کی مدد سے ہم اپنے سے بہتر زندگی کے اور اس معاشری نظام سے جو کہ اب ہے بہتر معاشری نظام کو کافی جان سکتے ہیں اور قانون و دستور میں اور لوگوں کے افعال کے رجحانات میں خیر و شر کے پہچاننے کے لیے ایک معیار رکھ سکتے ہیں۔ غایت کے عملی نظریے کو جو ہم اس مفروضے سے حاصل کرتے ہیں، کہ انسان کی اصلی خیر انسانی روح کی سیرت و کردار میں کامل تکمیل ہونی چاہیے کسی ایسے سوال سے ظاہر کیا جا سکتا ہے جیسے کہ یہ ہے کہ یہ قانون و دستور زیادہ قانون و دستور یہ راہِ عمل یا وہ راہ عمل (بلا واسطہ یا بالواسطہ قطعی طور پر یا اپنے مخالف کو روکنے کی حیثیت سے) معاشرے کی بہتری میں مفید ہوتا ہے، مفید ہونے کا اندازہ ان حالات کے زیادہ عمومیت کے ساتھ قایم ہونے سے کیا جائے گا، جو مسلمہ کمالات و فضایل کے حصول میں مفید ہوں، اور ان فضایل کے زیادہ عام طور پر حاصل ہونے سے کیا جائے گا یا بعض اشخاص کے ان کے بہت زیادہ حاصل کرنے سے کیا جائے گا، بشرطیکہ دوسروں کے مواقع میں کمی واقع نہ ہو۔ اس سوال کے کرنے کے لیے ہمارے پاس بلاشبہہ

اس جہت کا متعین تصور ہونا چاہیے، جس میں راس الفضایل کی تلاش ہونی چاہیے۔ لیکن نہ اس کا تصور کہ اس کا کامل حصول کیا ہوگا۔ اور قوانین و معاہد افعال اور دستوروں کا ان کے اثرات کے ذریعے سے اندازہ کرتے ہیں، ہمیں اپنی رہبری کے لیے اس چیز کی ضرورت ہو سکتی ہے، جس کو اس کے لیے ہم حاصل کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ہماری اس امر کے تحقیق کرنے میں بالکل مدد نہ کرے گی، کہ معاہد یا عمل کے درحقیقت کیا اثرات ہیں۔ راس الفضایل کا کوئی نظریہ بھی وہ لذتی ہو یا دوسرا اس سوال کے تصفیے میں کارآمد نہیں ہو سکتا، جس کے لیے واقعات و حالات کے تحلیل کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ غایتوں پر غور کرنے کی۔ لیکن اس سے ہم کو اتنا پتا ضرور چل جائیگا کہ ہم کو اپنی تحلیل میں کس قسم کے اثرات کی تلاش کرنی چاہیے اور جب ان کا پتا چل جائے ان کی کیا قدر و قیمت سمجھنی چاہیے۔

پس ان تمام صورتوں میں جن میں اس امتیاز کے بموجب جس کی پہلے تشریح کر چکے ہیں، تصفیہ طلب یہ سوال نہیں ہوتا کہ مجھے کیا ہونا چاہیے، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ کیا کرنا چاہیے اس معیار کو جسے ابھی بیان کیا گیا ہے، اس کے جواب دینے میں ہمارا رہبر ہونا چاہیے۔ اس سوال میں کہ مجھے کیا ہونا چاہیے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یہ سوال شامل ہے، کہ کیا کرنا چاہیے، کیونکہ اس وقت تک میں ویسا نہیں ہوں، جیسا کہ مجھے ہونا چاہیے، یعنی میرے سیرت اور محرکات ویسے نہیں ہیں جیسے کہ ہونے چاہییں جب تک کہ میرے افعال اپنے اثرات کی بنا پر ایسے نہ ہوں، جیسے کہ ہونے چاہییں۔ لیکن ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ اس غرض کے لیے اس کو پورا کرنے کے لیے اخلاقی ترقی میں یہ سوال بیشتر کام دیتا ہے، کہ کیا میں ویسا ہوں، جیسا کہ مجھے ہونا چاہیے (اور وہ غرض یہ ہے کہ اپنے آپ کو برا کہا جائے اور اس کی بنا پر بہتر بننے کے لیے کوشش کو جوش میں لایا جائے، عام طور پر ان افعال کے نتایج کے لیے جو کیے جاتے ہیں، کسی دقیق تحقیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن جس حد تک محاسبۂ نفس کے عمل میں اس قسم کی تحقیق داخل ہے، نتایج کی قدر و قیمت کا

اندازہ کرنے کے لیے وہی معیار استعمال ہو گا، جو ہم نے استعمال کیا ہے۔ اس کو پھر ان تمام صورتوں میں استعمال کرنا ہو گا، جہاں ہم کو دوسروں کے افعال کے متعلق فیصلہ کرنا ہوتا ہے (جن کی سیرت کی حالت کا ہم کو خاص وقوف نہیں ہو سکتا) یا اس امر پر غور کرنا ہوتا ہے، کہ آیا ایک قسم کا خارجی عمل بلالحاظ محرکات کے اچھا ہے یا برا۔ آیا معاشرے کے بعض معاہد یا رسوم کو باقی رکھا جائے، یا ترک کر دیا جائے۔ کیونکہ یہ سب سوالات زیادہ تر نتیجے سے تعلق رکھتے ہیں۔ بلا شبہہ یہ ایسا معیار ہے، جو ان لوگوں کے ذہنوں میں بھی جن کو اس امر کا بہت ہی واضح احساس ہوتا ہے، بہت کم سامنے آتا ہے۔ کیونکہ بے غرضانہ شک کی تمام معمولی صورتوں میں جو معاہد اور دستوروں اور ایسے افعال کی قدر و قیمت کے متعلق ہوتا ہے، جن سے ہم کو خود تعلق نہیں ہوتا، جو سوال ہم کو مشغول رکھتا ہے، وہ یہ ہوتا ہے، موجودہ واقعے کے تمام حالات کے تحت وہ نتایج جو کہ پیدا ہوتے ہیں فی الحقیقت کیا ہیں، اور یہ نہیں ہوتا کہ نتایج کی قدر و قیمت کیا ہے۔ لیکن معیار قدر ہونا چاہیے اور ہمارے نزدیک ان سب کے یہاں جنھوں نے عالم عیسوی کی بلند تر اخلاقی تہذیب کو جذب کیا ہے، درحقیقت ہے جو عمل کے نتایج کی تحقیق کرنے کی کوشش میں پیش نظر رکھا جاتا ہے اور جو مضمر طور پر تمام تحقیق شدہ نتایج کے اندازے میں استعمال کیا جاتا ہے جن میں اخلاقی جانچ کی گنجایش ہوتی ہے۔

۳۵۵۔ افادی اگر اس چیز پر توجہ کر سکتا ہے جو یہاں بیان کی گئی ہے تو وہ غالباً یہ کہے گا کہ معمولی صورتوں میں اور عملی اغراض کے لیے وہ ہمارے معیار کو قبول کر سکتا ہے لیکن وہ اس کو اصلی یا حکمی معیار نہیں خیال کر سکتا اور یہ ٹھیک ان حالتوں میں کام دینے سے قاصر رہتا ہے جہاں کہ ایک اصلی یا حکمی معیار کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ان میں مقررہ اخلاق کے اصول ناکافی ہوتے ہیں یا استعمال نہیں ہو سکتے۔ وہ معاشرے کی بہبود کا معمولی طریق سے اندازہ کرنے پر اعتراض نہ کرے گا یعنی ایسے حالات کی زیادہ عمومیت کے ساتھ پیدا ہونے سے جو مسلمہ کمالات و فضایل کے

حصول میں موافق ہوں کسی حدتک ان فضایل کو زیادہ عام طور پر حاصل کرنے سے یا ان کے ایسے اشخاص کے بلند پیمانے پر حاصل کر لینے سے بغیر اس کے کہ دوسروں کے مواقع میں کمی واقع ہو، کیونکہ وہ کہے گا یہ مسلمہ فضایل ان صورتوں کے متعلق جن میں لذت کی بڑی یا سے بڑی توفیر حاصل ہو سکتی ہے بے حساب تجربے کے اجتماع کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے نزدیک ان کا عمل راس الفضایل نہیں ہے لیکن معمولی حالات کے تحت یہ اس کا تحقیق شدہ وسیلہ ہے۔ گر پڑھنے والا ہم سے پوچھ سکتا ہے کیا آپ کے اور افادی کے معیار میں کوئی فرق ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ اعمال معاہد وغیرہ کے نتایج کا اندازہ اس نسبت سے ہونا چاہیے جو ان کو شخصی فضیلت کی پیدایش سے ہے، خواہ وہ اخلاقی ہو یا عقلی۔ افادی کو اس سے انکار نہیں، لیکن آپ کے نزدیک تو خود یہ فضیلت غایت اصلی ہے مگر افادی کے نزدیک اس کی قدر و قیمت ایک وسیلے کی حیثیت سے ہے (جو اگر عام طور پر کہا جائے تو) لذت کی بڑی سے بڑی مقدار کے پیدا ہونے کا ضروری اور لازمی وسیلہ ہے۔ چونکہ آپ دونوں اس بارے میں متفق ہیں، کہ وہ نتایج جن کی تمام معمولی اخلاقی جانچ میں تلاش ہونی چاہیے ایسے نتایج ہوتے ہیں جو قابل تعریف سیرت سے تعلق رکھتے ہیں، خواہ اس سیرت سے آگے کوئی اور غایت ہو یا نہ ہو اس لیے دونوں معیار تقریباً ایک ہی بات کے مساوی ہو جاتے ہیں۔ صرف استثنائی صورتوں میں معیار کے ان دو نظریوں میں فرق ظاہر ہو سکتا ہے۔ مثلاً کسی ایسے رواج کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے وقت جو قابل تعریف کردار کی بقا ترقی و ترویج سے بلا واسطہ یا بالواسطہ کوئی متحقق تعلق نہ رکھتا ہو مثلاً زندہ جانور کی چیر پھاڑ یا کسی استثنائی فعل کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے وقت، جس پر یہ عام اصول کہ زیادہ سے زیادہ خالص لذت مسلمہ فضیلت کے راستوں پر چل کر حاصل ہو سکتی ہے، موقع اور صورت حال بلحاظ کی کسی خاص پیچیدگی کی وجہ سے منطبق نہ ہو سکتا ہو۔ یہاں پر افادی کو اپنے معیار سے براہ راست کام لینا

۴۲

چاہیے۔ اسے یہ تحقیق کرنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ ایک خاص رواج یا عمل سے کس قدر لذت یا الم کی توفیر حاصل ہوتی ہے، اور اس میں لذت بخش اور المناک نتایج کے ان اندراجات سے کام نہیں لینا چاہیے، جو طویل مشاہدے کا نتیجہ ہیں اور جن کو عملاً اخلاق کے مسلمہ قوانین فراہم کرتے ہیں۔ یہ بلاشبہہ ایک دشوار کام ہے۔ لیکن کیا اس نظریے کے مطابق جو لذتی احصا کو معیار کی حیثیت سے اس بنیاد پر رد کر دیتا ہے، کہ بافضیلت سیرت بجائے خود غایت ہے، ان صورتوں میں کوئی معیار دستیاب ہو سکتا ہے۔

۴۲۷۔ یہ اعتراف موجب اطمینان ہے، کہ جس نظریے کی ہم حمایت کر رہے ہیں وہ عملی اغراض کے اعتبار سے اس وقت تک افادیت سے مختلف نہیں ہوتا، جب تک افادی معیار (جیسا کہ عموماً ہوا ہے اور منطقی طور پر ہونا چاہیے) محرکات کے لذتی نظریے پر مبنی نہیں ہوتا۔ یہ نظریہ کہ خواہش کا مقصود صرف لذت ہی ہو سکتی ہے، منطقی طور پر شخصی تقدس کی آرزو یا نیکی کے لیے محض اسی کی خاطر کوشش کرنے کو خارج از بحث کر دیتا ہے۔ اس کے مطابق ارادے اور سیرت کی وہ حالت جس کے ظاہر کرنے کے لیے ہم نے پہلے تزکیہ قلب کی ترکیب استعمال کی ہے، صرف یہی نہیں کہ ایسا نصب العین ہے جس کا تحقق نہیں ہو سکتا، بلکہ ایسا نصب العین ہے جو اپنے حصول کے لیے خواہش میں ہیجان پیدا ہی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا یہ نظریۂ محرکات اصولاً ماہیت فضیلت کے اس کل نظریے کے منافی ہے، جو فضیلت کو ایسی سیرت کا نتیجہ قرار دیتا ہے جس میں نیک بننے کا شوق غالب ہوتا ہے، جو اس کتاب میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ لیکن اگر افادی معیار اخلاق ایک خاص نظریے کے علاوہ اور کسی شے کا پابند نہیں ہے، یعنی اس نظریے کا کہ افعال اور معاہد کی قدر و قیمت کی جانچ آخر کار اس نتیجے سے ہونی چاہیے جو ان سے تمام انسانوں یا شاید تمام ذی حس وجودوں کی لذتوں کے خالص مجموعے پر مرتب ہوتا ہے تو اس میں اور اس شخص میں جو خالص مجموعے وغیرہ کے بجائے انسانی استعدادوں کی تکمیل کو رکھ دیتا

ص ۳۴۱

ہے، عملی طور پر کچھ زیادہ فرق نہ ہوگا۔ دوسرے کے لیے لذت سے بہرہ مند ہونے کی خواہش کرنا، خواہ وہ بڑی سے بڑی مقدار کی ہو، یا اس سے زیادہ قابل تصور صورت کی خواہش لذت سے اس قدر مختلف ہے کہ اگر افرادی اپنی راس الفضایل یا اس کی کسی محدود شکل کو فرد کے لیے خواہش کا ممکن مقصود قرار دے تو وہ عملی طور پر کسی ایسے نظریۂ محرکات کے الزام سے اپنے آپ کو بری کر لیتا ہے (اگرچہ ایسا معقولیت کے قربان کر دینے پر ہو) جس سے قلب صاف کا امکان باقی نہ رہے۔

پس ہم اس نقطے تک پہنچ جاتے ہیں۔ اصلی خیر کا افادی نظریہ اگر محرکات کے لذتی نظریے پر مبنی ہو، تو ہماری تحقیق کے بموجب یہ ایسے شخص کے لیے محرک یا رہبری مہیا کرنے کے لیے مفید نہیں ہے، جو اپنی زندگی کو بہتر بنانا چاہتا ہو، کیونکہ محرکات کے اس نظریے کی جب اچھی طرح سے جانچ کی جاتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ نظریۂ فرد کی اس امید ہی کو نہیں خارج کر دیتا کہ اس کی اور نوع انسان کی زندگی بہتر ہو جائے (یعنی زیادہ پر لذت ہو جائے) بلکہ اس یقین کو بھی مرتفع کر دیتا ہے، کہ وہ اپنے اختیار سے کسی میلان کی ایسی مزاحمت کر سکتا ہے یا کسی معمول میں اس طرح خلل انداز ہو سکتا ہے، کہ اس سے نتیجے پر اثر پڑے۔ ہم اس امر کی وجہ تو بیان کر چکے ہیں کہ اس نظریے کا منطقی نتیجہ کم از کم یہ ہے، کہ کردار اور زندگی کو یہ کمزور کرتا ہے، اسی بنا پر اس امر کے لیے بھی ایک عملی وجہ ہے، کہ خیر اصلی کے کسی دوسرے نظریے میں اس کا بدل تلاش کریں۔ لیکن ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ آیا اس کو کتاب کے سابقہ استدلال کے مطابق ایسے نظریے میں تلاش کریں جو راس الفضایل کو حیات انسانی کی تکمیل قرار دیتا ہے، جس کی درحقیقت ہم کوئی قطعی تعریف نہیں کر سکتے، مگر جو ان بہترین انسانوں کی با فضیلت زندگی سے مطابقت رکھتی ہے، جن کا اصول حیات مکمل بننے کا عزم تھا، یا افادی نظریے کی نظر ثانی کر کے اس بدل کو مہیا کریں، جو اس کو محرکات کے لذتی نظریے سے تو آزاد کر دے اگرچہ راس الفضایل کی اس تعریف کو باقی رکھے کہ

۴۲۰

یہ لذت کی زیادہ سے زیادہ مقدار ہے۔ اب ہم دیانت داری کے ساتھ اس امر پر غور کریں گے کہ آخری صورت میں کیا خوبی ہے؟

۲۵۷۔ اول تو یہ بات قابل غور ہے، کہ اگر بہترین خیر کے افادی نظریے کو معیار (یعنی یہ کہ بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت ایسی غایت ہے جس کے حوالے سے افعال کی قدر وقیمت کی جانچ ہونی چاہیے) کی حیثیت سے محرکات کے لذتی نظریے سے علٰحدہ کر لیا جائے، تو اس صورت میں اگرچہ ممکن ہے کہ یہ بڑے عملی اثرات کے اندیشے سے بچ جائے، مگر اس کے ساتھ ہی معمولی لوگوں کی نظر میں جو چیز اس کو مقبول بناتی تھی، وہ وہ بھی رخصت ہو جاتی ہے۔ اس کی مقبولیت کا عمل عموماً یہ ہوتا ہے۔ چونکہ تمام خواہشوں کی تشفی میں لذت ہوتی ہے، لوگوں کو یہ خیال ہونے لگتا ہے، کہ مقصود خواہش ہمیشہ کوئی نہ کوئی لذت ہوتی ہے، یعنی ہر خیر لذت ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکال لینا قدرتی امر ہے، کہ لذتوں کی بڑی سے بڑی ممکن مقدار بڑی سے بڑی ممکن خیر ہے، کم از کم اس وقت تک جب تک یہ بتایا جائے، کہ لذت کے مجموعے کی خواہش کرنے کا امکان، جن سے مجموعے کی حیثیت سے کبھی لطف نہیں اٹھایا جا سکتا، اس واقعے سے کبھی پیدا نہیں ہو سکتا کہ مقصود خواہش ہمیشہ کوئی نہ کوئی خیالی لذت ہوتی ہے لیکن ایک دفعہ اس خیال کو ترک کر دو، کہ صرف لذت ہی کی خواہش ہوتی ہے تو یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے، کہ اس کو وہ کیوں خیال کیا جائے، جس کو ہم اپنے سکون کے لمحات میں ایک ہی ایسی چیز خیال کرتے ہیں جس کی خواہش ہونی چاہیے، جس کی بنا پر اس مقام کی قدر وقیمت کا اندازہ جو لوگ کرتے ہیں یا جو کچھ ان سے متعلق ہوتا ہے، محض اس کے باعث لذت ہونے سے کیا جاتا ہے۔ اب ہم اپنے آپ کو ایسے لوگوں سے استدلال کرتا ہوا فرض کرتے ہیں، جو بے غرضانہ محرکات کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں، جو سیرت کی اس لحاظ سے قدر کرتے ہیں، کہ یہ ان کے عادتی عمل کا نتیجہ ہے، اور جو اس قسم کے محرکات کو نہ تو اس قسم کی لذت کی خواہشیں قرار دیتے ہیں جس قسم کی لذت کے لیے دوسرے کی لذت کا خیال ضروری شرط ہے، اور نہ خود کو یہ فرض کرنے

دیتے ہیں کہ مرحمت چونکہ ہمیشہ لذت کے پیدا کرنے کی خواہش ہوتی ہے اس لیے یہ لذت کی (یعنی لذت سے لطف اندوز ہونے کی) خواہش ہے ہم ایسے اشخاص سے دریافت کرتے ہیں کہ تم ایسی شے کو انتہائی طور پر قابل خواہش کیوں سمجھتے ہو، جس کے متعلق یہی نہیں کہ تم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف اسی کی خواہش ہوتی ہے، بلکہ جس کے متعلق تم یہ بھی تسلیم کرتے ہو کہ اس کی ان اعمال میں خواہش نہیں ہوتی جن کو ہم سب سے زیادہ وقعت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

۳۵۸۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ ایسے اشخاص کے لیے لذتی معیار جو کشش رکھتا ہے وہ اس کی بہ ظاہر تعیین ہے۔ راس الفضایل کا یہ تصور کہ یہ لذات کے بڑے سے بڑے خالص مجموعے پر مشتمل ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کی نسبت کہ یہ انسانی استعدادوں کے کامل تحقق پر مشتمل ہے (جس کے متعلق ہم کو یہ تسلیم ہے کہ اس کی تعیین ان استعدادوں کے اس جزوی تحقق پر تدبر کرنے سے ہو سکتی ہے جو کردار و سیرت کے مسلمہ فضایل میں ہوا ہے) بہت زیادہ قطعی اور قابل فہم ثابت ہوا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی توقع ہوتی ہے کہ اس کے ذریعے سے ہم اس دور سے نکل سکیں گے جس میں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں ہم اس وقت حرکت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم کو ایسا اس لیے کرنا چاہیے کہ ایسا کرنا نیکی اور شرافت ہے، اور جب ہم سے یہ دریافت کیا جاتا ہے کہ نیکی اور شرافت کیا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہہ دیتے ہیں نیکی اور شرافت وہی ہے جو کچھ کہ ہم کو کرنا چاہیے۔ ایسی راس الفضایل کو جو لذتوں کے بڑے سے بڑے مجموعے پر مشتمل ہو، قابل فہم اور متعین سمجھا جاتا ہے کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ لذت کیا ہے۔ لیکن ہر شخص اس کو کس معنی میں جانتا ہے۔ اگر اس معنی میں کہ ہر شخص کسی ایسی لذت کے اعادے کا تصور کر سکتا ہے جس سے وہ لطف اندوز ہو چکا ہے، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ لذتوں سے مجموعے کی حیثیت میں لطف اندوز نہیں ہوا جا سکتا۔ (چہ جائیکہ بڑے سے بڑا مجموعہ) اس لیے ان کا مجموعہ کی صورت میں خیال بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ یہ بات ایسے لذتی کے خلاف مفید مطلب ہو سکتی ہے، جس کے

نزدیک خواہش صرف لذت کے خیال سے ہیجان میں آسکتی ہے اور اس کے باوجود وہ یہ بھی کہتا ہو کہ لذت کا بڑے سے بڑا مجموعہ مقصود خواہش ہوتا ہے، لیکن ان لوگوں کے خلاف مفید نہیں ہے، جو لذت کے بڑے سے بڑے مجموعے کو ایک سچا معیار سمجھتے ہوں، اور یہ نہ کہتے ہوں کہ خواہش صرف لذت کے خیال سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ یہ جواب دیں گے کہ اگرچہ صحیح معنی میں ہم لذتوں کے مجموعے کا تصور نہ کر سکیں، مگر ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ یہ کیا ہے۔ ہر شخص لذتوں کے طویل سلسلے سے لطف اندوز ہونے اور ان کے مختصر سلسلے سے لطف اندوز ہونے میں جو فرق ہے، اس کو جانتا ہے، نیز زیادہ شدید لذتوں اور کم شدید لذتوں کے سلسلوں یا ایسی لذتوں کے سلسلوں جن میں الم سے کم خلل واقع ہوتا ہے، اور ایسے سلسلوں جن میں الم سے زیادہ خلل واقع ہوتا ہے، فرق کو جانتا ہے۔ اس معنی میں لذت کے بڑے مجموعے اور چھوٹے مجموعے سے لطف اندوز ہونے میں جو فرق ہے اس کو ہر شخص جانتا ہے، اسی طرح سے اشخاص یا ذی حس وجودوں کی بڑی تعداد اور چھوٹی تعداد میں جو فرق ہے اس کو بھی جانتا ہے۔ لہذا وہ لذت کی نسبتہً بڑی خالص مقدار سے افراد کی نسبتہً بڑی تعداد کے لطف اندوز ہونے سے ایک متعین معنی منسوب کرتا ہے، اور ایک بہتر اور بدتر عمل میں امتیاز کرنے کے لیے ایک متعین معیار رکھتا ہے، جو یہ ہوتا ہے کہ بہتر عمل بدتر کے مقابلے میں اشخاص کی زیادہ تعداد کے لیے لذت کی نسبتہً بڑی مقدار کرنے پر مایل ہوتا ہے۔

۳۵۹۔ لیکن جن معنی میں لذت کی بڑی مقدار کا چھوٹی مقدار سے مقابلہ کرنے کی قابلیت کی تشریح کی گئی ہے، (یعنی اس طرح سے جس طرح سے کہ ہم طویل اور مختصر وقت کا مقابلہ کر سکتے ہیں) وہ لذتوں کے بڑے سے بڑے مجموعے کے تعقل کرنے یا اس ٹکڑے سے کوئی معنی منسوب کرنے کی قابلیت سے بالکل مختلف چیز ہے۔ یہ درحقیقت داخلی طور پر اسی قدر بے معنی معلوم ہوتا ہے، جیساکہ زمان یا مکان کی بڑی سے بڑی محض مقدار کا ذکر کرنا۔ ظاہر ہے کہ

ص ۴۱۱

لذتوں کے مجموعے میں ذی حس وجودوں کی مسلسل زندگی کی وجہ سے لامتناہی اضافے کی گنجایش ہے۔ آج یہ کل کی نسبت زیادہ ہے، اور اگر اچانک ایسا نہ ہو جائے کہ الم کے تجربات کی تعداد لذت کے تجربات سے بڑھ جائے تو کل یہ آج کی نسبت زیادہ ہوگا۔ لیکن جب تک ذی حس وجود ہیں اس وقت تک یہ مکمل کبھی نہیں ہو سکتا۔ یہ کہنا کہ اصل خیر لذتوں کا سب سے بڑا ممکن مجموعہ ہے، صحیح معنی میں یہ کہنے کے مساوی کہ یہ ایسی غایت ہے جو ہمیشہ پیچھے ہٹتی چلی جاتی ہے۔ اور یہ صرف یہی نہیں کہ نا قابل حصول ہے، بلکہ صورت حال ہی کچھ ایسی ہے کہ ہم اس کے زیادہ قریب نہیں پہنچ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایسے معیار کا کام نہیں دے سکتا جس کے ذریعے سے ہم ان افعال کو جو لوگوں کو اس کے زیادہ قریب لاتے ہیں ہمیں اس قابل بنا کر کہ ہم ان افعال کو اس سے قریب تر کرتے ہیں، ان افعال سے پہچان سکیں جو ایسا نہیں کرتے، معیار کا کام نہیں دے سکتی۔ اب چونکہ ممکنہ لذتوں کے بڑے سے بڑے مجموعے کا تصور نا قابل حصول ہے، تو کیا ہم یہ سمجھیں کہ افادی معیار کے استعمال کرنے میں ہم محض ایک فعل کے دوسرے فعل کے مقابلے میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں، کہ یہ زیادہ قابل لذت وجودوں کے لیے زیادہ باعث لذت ہونے پر مائل ہے، اور راس الفضائل یا زندگی کی مکمل حالت کے معیار کا کوئی حوالہ ہی نہ دیں۔ لیکن اس قسم کے حوالے کے بغیر کیا پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔ یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس قسم کے حوالے کے بغیر لذتوں کے چھوٹے مجموعے کے مقابلے میں بڑے مجموعے کی خواہش ہونی چاہیے۔ کریلنہ تسویقات کے مفروضے کے مطابق ایک شخص کو لذتوں کے بڑے مجموعے کی اپنے لیے بھی خواہش کرنی چاہیے اور دوسروں کے لیے بھی۔ لیکن خواہش اور اس کی پسندیدگی (یعنی سکون کے لمحوں میں یہ حکم کہ فعل کی جو خواہش محرک ہوتی ہے وہ معقول ہے) میں فرق ہے، بہترین حالت زندگی کے کسی نصب العین کے بغیر (خواہ وہ کتنا ہی غیر متعین کیوں نہ ہو) جس کے حصول کو پسندیدہ اور مسلمہ محرک یا عمل کے مطابق خیال کیا جائے،

اس کا تسلیم کرنا ناممکن ہوگا۔ اس لیے افادیہ کو اس امر پر غور کرنا پڑتا ہے کہ آیا وہ انتہائی خیر کے کسی تصور کے بغیر کسی معیارِ عمل سے کام لے سکتے ہیں، اور وہ اس سے کام لیتے ہیں، اور چونکہ لذتوں کا بڑے سے بڑا ممکن مجموعہ ایسا فقرہ ہے جس کے کوئی تصور درحقیقت مطابق نہیں ہوتا ہے، اسی لیے یہی تصور درحقیقت انھیں اپنے معیار پر استعمال کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔

۲۶۰- ان امور پر پوری طرح سے غور کر لینے کے بعد جب افادیہ کے نظریے کی دو باتوں کے ایک ساتھ ذہن میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش (اور ہم اس فقرے کے استعمال پر معافی چاہتے ہیں) کرتے ہیں، یعنی اس راس الفضایل کے تصور کا مفہوم، اور یہ امر کہ جب تک ذی حس وجود لطف اندوز ہوتے رہتے ہیں ایسے بڑے سے بڑے مجموعۂ لذات کا ہونا محال ہے جو اس کے مطابق ہو، تو ہم اس نتیجے تک پہنچنے سے بچ نہیں سکتے کہ افادی کے ذہن میں جو راس الفضایل ہے، وہ مجموعۂ لذات نہیں ہے، بلکہ زندگی کی ایک خاص حالت ہے، ایسی حالت جس میں تمام انسان یا تمام ایسے وجود جن کے شعور کا وہ خود کو لحاظ رکھنے کے قابل فرض کرتا ہے، تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ خوش گوار زندگی بسر کریں، بغیر اس کے کہ ان میں سے کوئی دوسرے کو لذت سے محروم کر کے خود لذت حاصل کرے۔ وہ اگر کسی فعل کو پسندیدہ قرار دیتا ہے تو اس کی یہ وجہ نہیں ہوتی کہ اس مجموعۂ لذات میں اضافہ ہوتا ہے کیونکہ یہ تو کبھی تکمیل سے قریب تر نہیں ہوتا، بلکہ اس کی رائے میں یہ اس عام لذت بخش زندگی میں معین ہوتا ہے۔ اگر وہ یہ کہتا ہے کہ انسان کا صحیح مقصد یہ ہے کہ وہ انسانی التذاذات کے ذخیرے میں اضافہ کرے تو غالباً وہ درحقیقت لذت بخش تجربات کے مجموعے میں اضافے کا خیال نہیں کرتا خواہ وہ مجموعہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، جو بہم ہو سکتا ہو اور اس کے باوجود جن اشخاص کو یہ تجربات ہوں، وہ خیر سے اسی طرح سے کورے رہیں جیسے کہ پہلے تھے۔ اس کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ ایک ہزار تجربات لذت اسی شدت کے نو سو تجربات لذت سے زیادہ خیر ہیں، یا دگنی شدت کے چھ سو تجربات لذت

ص ۳۴۴

کم خیر ہیں۔ وہ ایسی خیر کا خیال کرتا ہے، جو ایک خاص قسم کی معاشری زندگی پر مشتمل ہوتی ہے، جس کی نوعیت کو وہ اپنے اوپر اس سے زیادہ متعین نہیں کرتا، کہ وہ اسے ان سب کی خوش گوار زندگی خیال کرتا ہے جو اس میں شریک ہوتے ہیں اور جس سے سب لطف اندوز ہوتے ہیں، اور اگر برابر نہیں، تو کم از کم ان میں سے کوئی دوسرے کو نقصان پہنچا کر لطف اندوز نہیں ہوتا۔ ذخیرۂ لذات کے اضافے سے اس کی مراد یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ اشخاص خوش گوار اور پر لذت زندگی بسر کریں، یا ایسی زندگی جس میں الم کی مداخلت کم سے کم ہو۔ اس کے پیش نظر جو خیر ہے، وہ لذات کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک خوش گوار اور پر لطف زندگی ہے، ایسی زندگی جو ہمیشہ تمام اشخاص کے لیے تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ پُر لذت اور خلش الم سے بری ہو۔ لیکن خیر ایسی زندگی کی حیثیت سے جس میں متعلقہ اشخاص خوش اور آسودہ ہوں، نہ ایسی زندگی کی حیثیت سے جس میں بہت سی لذتوں کا ہجوم ہو۔

۲۲۱- اب برترین خیر کے اس تصور پر اعتراض یہ نہیں، کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ ہمارے نظریے کے مطابق چونکہ استعداد و صلاحیت کے ہر تحقق میں لذت ہوتی ہے، اس لیے ایسی زندگی کا پر لذت ہونا لازمی ہے، جس میں انسانی استعدادوں کا کامل تحقق ہوگا۔ اعتراض یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ اس میں وہ تعین ہوتا، جس کو اس سے ابتداءً امید ہوتی تھی، کیونکہ لذت کو ہر شخص جانتا ہے، غور کرنے پر یہ بے حد مجرد اور غیر متعین ثابت ہوتا ہے۔ یہ ہمیں اس زندگی کے متعلق کچھ نہیں بتاتا، جس کے اکتساب میں ہمارے افعال کو، اگر وہ ایسے ہیں جیسا کہ ان کو ہونا چاہیے، معین ہونا چاہیے، بلکہ محض یہ کہدیتا ہے کہ یہ تمام اشخاص یا ان تمام وجودوں کے لیے جن کے شعور کا ہم لحاظ رکھ سکتے ہیں تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ خوش گوار اور پر لذت ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ آیا مطلقاً مستحسن و پسندیدہ زندگی کو ایسی غایت خیال کرتے ہوئے، جس کے حوالے سے ہمارے افعال کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے، ہماری نظر محض اس کی عام خوش گواری و لذت کی طرف

۲۲۲

محدود رہنی چاہیے، اور پیدائشی لذات ہی ایسی اصلی اور انتہائی بنا ہے، جس پر ہمارے افعال کو جایز قرار دیا جانا چاہیے۔ ہم جس نظریے کے ہوتے ہیں، اس کے بموجب مطلقاً پسندیدہ زندگی کی کیفیت، جو اسے انسانی افکار میں پسندیدہ بناتی ہے، یہ ہے کہ انسان کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا کامل تحقق ہو۔ اگرچہ اس قسم کے تحقق سے لذت کا ہونا لازمی ہے، مگر لذت اس کی کسی طرح سے امتیازی علامت نہیں ہے، کیونکہ یہ تو ہر ایسی فعلیت کے ساتھ ہوتی ہے، جس میں کسی قسم کی رکاوٹ نہ ہو، محض حیوانی وظایف کی بجا آوری پر بھی ہوتی ہے، اور ان پر بھی جو صحیح معنی میں انسانی ہیں۔ ہم اگرچہ تفصیلی طور پر یہ نہیں جانتے کہ انسانی استعدادوں کا کامل تحقق کیا ہوگا، مگر جو کچھ اب تک ہو چکا ہے اس کی شہادت کی بنا پر ہم اس سے بخوبی واقف ہیں کہ ان کا نسبتہً زیادہ مکمل نشو ونما کیا ہوگا۔ اس لیے اس حکم میں کہ زندگی کو انسانی استعدادوں کا تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ مکمل تحقق بناؤ، ایسا تعین جہت پایا جاتا ہے، جو اس حکم سے مہیا نہیں ہوتا کہ زندگی کو تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ پرلذت بناؤ۔

۳۶۲۔ آخر الذکر حکم سے جو تعین جہت حاصل ہوتا ہے، اس کا مدار درحقیقت اس مسلمے پر ہے، کہ زندگی کی عام لذت کی خاطر، کردار کو مسلمہ نیکی کے مطابق ہونا چاہیے۔ یہ فرض کرکے کہ رسمی اخلاق کے مطالبات ایسے معاشری کردار کے متعلق تجربے کی بہت بڑی مقدار کی نمائندگی کرتے ہیں جس سے زندگی زیادہ خوشگوار اور پرلذت ہوتی ہے، ہم اس امر پر یقین کر سکتے ہیں کہ ان مطالبات کی خلاف ورزی ایسا طریقہ نہیں ہے، جو بہ حیثیت مجموعی لوگوں کے لیے زیادہ لذت کے ساتھ زندگی بسر کرنے میں کار آمد ہو سکے۔ اس مفروضے پر رد وقدح کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ رسمی اخلاق کے مطالبات قایم کیونکر ہوتے؟ یا ان کے اندر جو چیز مفید ہے، اس کی تحقیق کس طرح سے ہوتی؟ ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ ابھی یہ رسمی اخلاق کے مطالبات نہ تھے، یعنی وہ زمانہ جب ان کا بیشتر حصہ اس امر کے متعلق صرف چند اشخاص کے ایقانات پر مشتمل تھا، کہ بہتر معاشری زندگی کے لیے کن چیزوں کی ضرورت ہے۔ سوال یہ ہے کہ معاشری زندگی کو ایسی بنانے

کے لیے جیسی کہ یہ ہونی چاہیے، ان چند اشخاص کی رہنمائی کہاں سے ہوتی کیونکہ ہمارا موجودہ رسمی اخلاق تو ان کی رہبری کے لیے موجود نہ تھا، اور جو رسمی اخلاق اس زمانے میں رہا ہوگا، وہ ان کا مخالف ہی ہوگا۔ انسانی زندگی کے تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ پر لذت بنانے کے محض حکم کا، اس تعبیر کے بغیر جو ہمارے موجودہ رسمی اخلاق سے مہیا ہو سکتی ہے، لیکن جو اس وقت اس کے مہیا کرنے کے لیے موجود نہ تھا، یا تو ان لوگوں کے لیے کوئی مفہوم نہ ہوگا، یا مفہوم ہوگا تو گمراہ کن مفہوم ہوگا (گمراہ کن اس لحاظ سے کہ اس کی تعبیر اس وقت کے کردار نیک کے مسلمہ معیارات سے کی جائے)۔ کیا جس جذبے سے معاشرے کی فلاح و بہبود نے ترقی کی ہے، عام طور پر وہ نہیں رہا ہے، جس کو مسٹر براؤننگ اپنے ربی بن عذرا کی زبانی اس طرح سے ادا کرتے ہیں۔

پس ہر مزاحمت کو خوش آمدید ہے

جو زمین کی ہر ہمواری کو ناہمواری میں بدل دیتی ہے

ہر نیش جو حکم دیتا ہے کہ نہ بیٹھو، اور نہ کھڑے ہو بلکہ چلے جاؤ

ہماری مسرتوں میں تین حصے الم ہی کی آمیزش کیوں نہ ہو

کوشش کرو، اور تعب کو خاطر میں نہ لاؤ[۱]

علم حاصل کرو مگر وجہ تکلیف دریافت نہ کرو، جرات کرو مگر درد کی پروا نہ کرو

اور کیا اس جذبے کو اپنا داخلی قانون کبھی اس حکم سے مل سکتا ہے، کہ تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کرنے کی کوشش کرو۔ یعنی اپنے برترین مقصد کی حیثیت سے دوسروں کے لیے ایسی چیز کے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے

[۱۔ رمولا کے تتمہ کی مندرجہ ذیل عبارت مصنف اس باب میں کسی مقام پر درج کرنا چاہتا تھا۔ اسے یہاں درج کیا جاتا ہے۔ ہمیں برترین مسرت، ایسی مسرت جیسی بڑا انسان بننے پر ہوتی ہے، صرف وسیع افکار اور باقی دنیا اور خود اپنے لیے فراوانی احساس سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اور اس قسم کی مسرت کے ساتھ اکثر اتنا الم ہوتا ہے کہ ہم اس میں اور الم میں صرف اس طرح سے امتیاز کر سکتے ہیں کہ ہم یہ کہیں کہ یہ وہ شے ہے جسے ہم ہر شے پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ ہماری روح دیکھتی ہے کہ یہ خیر ہے۔]

جو انسان خود اپنے لیے روا نہ رکھتا ہو۔ کیا یہی جذبہ اب اس حکم کو ان صورتوں میں بے معنی اور قابل نفرت نہیں پاتا جہاں رسمی اخلاق کے اصولوں کے محسوس غیر شافی پن کی بنا پر، رہنمائی کے لیے خیر اصلی کے کسی تصور سے رجوع کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے؟

۳۶۴۔ لیکن جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس امر کا خود ہم کو بھی اعتراف ہے کہ روح انسانی کی تمام صلاحیتوں کے تحقق، اور اس سے زیادہ سے زیادہ اور بہتر سے بہتر کام لینے کا حکم اپنا قطعی متعین ما فیہ زندگی کے فضایل و محاسن سے حاصل کرتا ہے۔ یہ ان کے زیادہ مکمل طور پر حاصل کرنے، ان کو زیادہ عمومیت کے ساتھ قابل اکتساب بنانے اور اس روح کے مزید تحقق کا حکم ہے، جس نے خود کو ان کے اندر ظاہر کیا ہے۔ اگر اس حکم کے لیے بھی اور زندگی کو تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ پر لذت بنانے کے حکم کے لیے بھی قطعی معنی حاصل کرنے کے لیے اس حوالے کی ضرورت ہوتی ہے، تو پھر پہلے کو دوسرے پر کس لحاظ سے برتری حاصل ہے۔ ص ۴۴۶ ہمارے خیال میں اس کو حسب ذیل فوقیت حاصل ہے۔ پہلا حکم اس داخلی قانون کے مطابق ہے، جس کے انسانوں کی وہ سعی و تمنا تابع رہی ہے، جس سے علم و فن اور کردار کے مختلف فضایل عالم وجود میں آتے ہیں، اور جواب بھی ہمارے آیندہ ترقی کے نصب العین کو متعین کرتے ہیں، مگر دوسرا حکم اس قسم کے کسی قانون کے مطابق نہیں ہے۔ اس لیے ان صورتوں میں جہاں یہ دونوں حکموں میں عملی طور پر خود کو نمایاں کرے گا (اور ہم یہ برابر کہتے آتے ہیں کہ ایسی صورتیں بہت ہی شاذ ہوں گی) ایک ایسے طرز زندگی اور علم و فن میں ایسے معیار کمال کی طرف اشارہ کرے گا، جو موجودہ توقعات سے بالاتر ہوگا، مگر دوسرا حکم اس قسم کے طرز زندگی اور معیار کمال کی طرف اشارہ نہ کرے گا۔ ایسا شخص جو مسلمہ فضایل و محاسن کی تعبیر اس طور پر کرتا ہو کہ ان تک انسان اضافہ لذت کے خیال سے پہنچا ہے، جو انھیں صرف اس لحاظ سے قابل قدر خیال کرے کہ یہ اس غایت کا وسیلہ ہیں، اس کے پاس ان صورتوں میں رہبری کے لیے کوئی اتا پتا نہ ہوگا، جہاں قانون رائے یا معاشرتی توقع کی پیروی کافی نہ ہوگی بلکہ جہاں اس کے لیے مناسب یہ ہوگا کہ ان فضایل و محاسن

کے بلند تر جذبے کو پیش نظر رکھ کر عمل کرے ——— اور یہ جذبہ ایسا ہے جس کی اسے خود اپنے طور پر ترجمانی کرنی پڑے گی۔ یہ سوال کہ آیا عام لذت کے لیے یہ بات زیادہ مفید ہے کہ خود کو اپنے ہمسایوں سے بہتر بنانے کی کوشش کی جائے یا دریا کے دھارنے کے ساتھ تیرنا زیادہ مفید ہے؟ آیا اُسے ایسی صورت میں فریضے کے تحت تو راستے کو اختیار کرنا چاہیے" جہاں اس سے اس کے انحراف کا نہ تو کسی کو علم ہوگا اور نہ اس کی کوئی مذمت کرے گا اور جہاں اس انحراف کی بدولت خود وہ اور اس کے عزیز بہت سے مصائب و تکالیف سے بچ جائیں گے یا نہیں یہ کہ اسے عام مذاق اور رائے کا اتباع کرنے کے بجائے فن میں بلند ترین حسن، اور علم میں مکمل ترین صداقت کی جستجو کرنی چاہیے۔ یہ ایسا سوال ہے، جسے وہ ہمیشہ ناقابل جواب پائے گا۔ اور اس کے ناقابل جواب ہوتے ہوئے اس واقعے کو کافی وزن حاصل ہوگا کہ خود اس کی لذت کا تقاضا تو یہ ہے کہ سہل تر راہ عمل کے حق میں فیصلہ کیا جائے۔ اس کے برعکس اگر وہ اس یقین کے تابع ہوتا کہ مسلمہ فضایل و محاسن بجائے خود غایت ہیں، کیونکہ ان کے اندر روح انسانی کسی حد تک اپنا مقدس کام پورا کرتی ہے کسی حد تک اس تکمیل کو حاصل کرتی ہے، جس کا حصول اس کے لیے ممکن ہوتا ہے تو جہاں فضیلت کے کسی مقررہ معیار کے مطابق نیک اور با فضیلت بننے کا اصول ناکافی ہو، اسے تفکر و تدبر کرکے ان مقاصد کی جانب اشارہ ملیگا، جن کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اور اس امر کے متعلق مستقل ہدایت بھی ملتی رہیگی، کہ انسان کی مزید تکمیل کی طرف سے، اس کی شخصی اطاعت شعاری پر جو مطالبہ عائد ہوتا ہے اس کی قیمت کا زیادہ سے زیادہ اندازہ کس طرح سے کیا جائے۔

۳۶۴۔ اس سے پہلے کہ ہم اس امر کی تشریح کریں، کہ خیر اصلی کے یہ مختلف تصور اور وہ مختلف حکم جو ان پر مبنی ہیں، بعض حالات کے تحت عملی تصدیق یا رائے کو کس طرح سے متاثر کریں گے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے امتیاز کے متعلق ایک ممکنہ غلط فہمی کا ازالہ کردیں۔ ان میں فرق اس طرح سے نہ کرنا چاہیے کہ ایک کی رو سے یہ ایسی حالت نہ ہو۔ اس بارے میں تو اتفاق ہو چکا ہے کہ ہم اس فضایل کا خیال کرتے وقت ہم اس کا پسندیدہ حالت شعور کی حیثیت ہی سے

خیال کرتے ہیں۔ یہ ہمارے لیے کسی نہ کسی قسم کی شعوری زندگی ہی ہو سکتی ہے، اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ کہنا کہ ہم اسے پسندیدہ خیال کرتے ہیں، بالکل یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ہم اسے خیر خیال کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا ہم اسے خیر یا پسندیدہ اس لیے خیال کرتے ہیں کہ ہمیں اس سے لذت کی امید ہوتی ہے، یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ ہمیں اس کی خواہش پہلے سے ہوتی ہے، اگرچہ ہم یہ جانتے ہیں کہ خواہش کی تشفی سے لذت ہونی ضروری ہے، مگر مقصود لذت نہیں ہوتا۔ لیکن افادیہ اور ایسے افادیہ بھی جیسے مسٹر ہنری سجوک[1] ہیں بہت ممکن ہے، کہ اس طرح سے استدلال کریں، کہ اخلاق کی قدروقیمت کے جانچنے کا اصل معیار پیدائش لذت کے علاوہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ پسندیدہ شعور کے علاوہ ہے۔ اس قسم کا استدلال ان لوگوں کے لیے بالکل جائز ہے، جو لذت کو خواہش کا مقصد وحید قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک اگر کسی قسم کی شعوری زندگی خواہش کے لائق ہے، (اور جب تک اس کی خواہش نہ ہو سکے اسے پسندیدہ نہیں کہا جا سکتا) تو یہ صرف اس بنیاد پر ہونی چاہیئے کہ اس سے لذت کی توقع ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس نظریے کو رد کر دیا جائے، جس طرح سے مسٹر سجوک نے اس کو رد کر دیا ہے، تو یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ ایک حالت شعوری متوقعہ لذت کے علاوہ اور کسی بنا پر کیوں خواہش نہ ہونی چاہیئے، اور اب ہم ٹھنڈے دل سے غور کرنے کے لیے بیٹھیں تو ہم اسے کسی دوسری بنا پر کیوں پسندیدہ خیال نہ کریں۔

کتاب ہذا کے مصنف کا بھی اتنی ہی شدت کے ساتھ یہ خیال ہے جتنا کہ مسٹر سجوک کا ہو سکتا تھا، کہ ہم اپنی استعدادوں کے تحقق یا اپنی ذات کی تکمیل یا بالفاظ دیگر خیر اصلی کی تلاش صرف شعوری زندگی بلکہ زیادہ قطعیت کے ساتھ شاعر ذات زندگی کی کسی شکل میں کر سکتے ہیں۔ اگرچہ صداقت آزادی حسن وغیرہ، کو وہ برترین خیر کے عناصر ترکیبی مانتا ہے اور اپنے سے ماورا کسی خیر کے وسایل نہیں مانتا، مگر وہ ان سے یہ الفاظ مسٹر سجوک[2] یا شعور فہنوں کے علایق

---

[1] (Methods of Ethics.) کتاب ۳ باب ۱۴ وسے صفحہ ۳۷۰-۳۷۸ (اشاعت ثانی)
[2] ایضاً مسٹر سجوک نے "شعوری اذہان کے

سمجھتا ہے، جن کو ہم وقوف صداقت خیال حسن، آزادی، عمل وغیرہ کہتے ہیں۔ وہ یہ
بھی تسلیم کرتا ہے، کہ ذات کی تکمیل کی خواہش (یعنی وہ خواہش جس کا ہمارے اندر
عمل اس دعوے کو بامعنی بناتا ہے کہ اس قسم کی تکمیل سب سے زیادہ پسندیدہ
ہے) کے ساتھ لذت کی کچھ امید ضرور ہوتی ہے، جو خواہش کے آسودہ ہونے کی
بنا پر ہوگی اور اسی امید کی بنا پر بلند ترین حالت کو مسرت یا سعادت کی ایسی
حالت کہہ سکتے ہیں جو ہمارے لیے فطری ہے۔ اس کو عذر یہ ہے کہ اس بنا پر لذت
کو ہماری برترین اور اصلی خیر کی خواہش کا مقصود قرار دے دینا، اس غلطی کے
اعادے کے مساوی ہے، جس کا مسٹر سجوک کو پوری طرح سے احساس ہے،
یعنی خواہش کی تشفی پر جو لذت ہوتی ہے، اس کو مقصود خواہش کے ساتھ اور
اس لذت کی توقع کو خود خواہش کے ساتھ خلط ملط کر دینا۔ یہ نہیں کہ اس قسم
شعوری زندگی جس میں ہماری صلاحیتوں اور استعدادوں کا کامل تحقق ہوگا
اپنے پُرلذت ہونے کی توقع کی بنا پر ہمارے لیے مقصود خواہش ہوتی ہے،
بلکہ ہم جیسے شاعرِ ذات وجودوں کو استعدادوں کی موجودگی کے ساتھ ساتھ ان
کے تحقق کی بھی خواہش ہوتی ہے، اور شعوری زندگی کی اس صورت کے جس میں
یہ خواہش آسودہ ہوگی، پُرلذت ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ اور چونکہ غور و فکر
کرنے پر اس خواہش کا مقصود بر بنائے صورت حال قطعاً انتہائی معلوم ہوتا ہے
(نہ اس وجہ سے کہ ہمیں اس کے حصول سے اسی طرح سے لذت کی توقع ہوتی
ہے، جس طرح سے ہر ایسی شے کے حصول سے ہوتی ہے جس کی خواہش ہوتی ہے)
اس لیے سکون کی ساعتوں میں تدبر کرتے وقت ہم اس کو سب سے زیادہ
پسندیدہ قرار دیتے ہیں۔

۳۴۹

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ معروضی، علایق لکھا ہے، مگر میں نے لفظ معروضی کو ترک کر دیا ہے کیونکہ مجھے اس
ذیل میں اس لفظ کے مفہوم کی طرف سے اطمینان نہ تھا۔ اور نہ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ میں "آزادی
عمل" کو اس معنی میں "آزادی" کے مساوی مان سکتا ہوں جس معنی میں آزادی کو برترین خیر کے
عناصر ترکیبی میں سے خیال کرتا ہوں۔

۳۶۵ - اب یہ احساس پیدا کرنا تو بے انصافی ہو گی کہ مسٹر سجوک پر پسندیدہ شعور کو (جس کی نسبت وہ کہتے ہیں کہ اسے خیر اصلی ہونا چاہیے) محض لذت کے مطابق قرار دینے میں مقصود خواہش، اور اس لذت میں خلط ملط کر دینے کے ارتکاب کا الزام عاید ہو سکتا ہے جو اس کی آسودگی پر حاصل ہوتی ہے۔ اس خلط کا نتیجہ انائی لذتیت ہو گا نہ کہ عمومی لذتیت جس کو وہ اختیار کرتے ہیں، بجز اس کے کہ اس خلط سے ایک دوسرے غلط میں مبتلا ہو کر بچنے کی کوشش کی جائے۔ عام لذتی استدلال میں (یعنی ہمیں خواہش آسودگی سے ہمیشہ لذت کی توقع ہوتی ہے لہذا الذت ہی وہ شے ہے جس کی خواہش ہوتی ہے اور اس لیے تنہا یہی پسندیدہ شے ہے) لذت کے معنی ہمیشہ اس شخص کی لذت کے ہونے چاہئیں، جس کی نسبت اس کا خواہش کرنا فرض کیا جاتا ہے۔ چونکہ استدلال کی پہلی دو منزلوں میں یہ دعوی نہیں کیا جاتا کہ اس کے معنی کسی اور شے کے ہیں، اس لیے آخری منزل میں بھی اس کے یہی معنی ہوں گے۔ اس کے معنی دوسروں کی لذت یا تمام انسانوں کی لذت کے صرف لذت سے لطف اندوز ہونے کی خواہش اور اس کے پیدا کرنے کی خواہش میں خلط ملط کر دینے ہی سے ہو سکتے ہیں، جس سے مسٹر سجوک کا دامن بالکل پاک ہے۔ وہ خود اپنا نتیجہ کہ "وہ پسندیدہ احساس (جس سے وہ لذت مراد لیتے ہیں) ان لاتعداد زندہ نفوس کے لیے جو موجود ہیں، اور آیندہ پیدا ہوں گے" ایسی غایت ہے "در اصل اور فی نفسہ پسندیدہ ہے" اس قسم کے کسی استدلال پر مبنی نہیں کرتے، بلکہ اس کے لیے وہ "فہم عام" سے رجوع ہوتے ہیں۔ "ذی عقل وجود ہونے کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ ہم عام خیر کو مقصد بنانے پر مجبور رہیں، نہ اس کے کسی خاص حصے کو۔ اور آخر میں ہم خیر کے معنی صرف مسرت ہی کے قرار دے سکتے ہیں، جو پسندیدہ شعور کے مساوی ہے، اور پسندیدہ شعور لذت کے۔ لہذا عقل ہم سے اس بات کی طالب ہے کہ برترین خیر کو اپنا مقصد بنائیں، جو تمام ذی حس وجودوں کی خیر یا مسرت پر مشتمل ہے، اور اس مقصد میں ایک ذی حس وجود کی خیر دوسرے ذی حس وجود کی خیر کے برابر ہے، بجز اس کے یہ کم ہو یا اس کا علم وحصول کم یقینی ہو

ص ۴۵۰

اب یہ بات ظاہر ہے کہ اس نظریے میں عقل سے ایک خدمت منسوب کی گئی ہے، جس سے معمولی افادی نظریے میں اس کو محروم رکھا گیا ہے، جیسا کہ لاک اور ہیوم کے فلسفے میں ہے جس پر یہ مبنی ہے یہ کہنا کہ ذوی العقول ہونے کی حیثیت سے ہم انتہائی غایت جیسی کسی شے کو اپنا مقصود بنانے پر مجبور ہیں، ہیوم اور اصل افادیہ کو بالکل لغو و لایعنی معلوم ہوا ہوتا۔ ان کے نزدیک عقل مقاصد و غایات کی نہیں بلکہ وسایل کی استعداد ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم تو یہ کہتے تھے کہ ہم سب کا انتہائی اور اصلی مقصد لذت ہوتا ہے، صحیح معنی میں جس چیز کو معقول یا غیر معقول کہا جا سکتا ہے وہ اس غایت کے لیے وسایل کا انتخاب ہے۔ وہ اسی طرح یہ سوال کرنے کا خیال نہیں کر سکتے تھے کہ لذت کے حاصل کرنے کی کیوں کوشش کی جائے جس طرح سے یہ سوال کرنے کا خیال نہیں کر سکتے تھے ایک واقعہ کو واقعہ کیوں ہونا چاہیے۔ لیکن مسٹر سجوک یہ سوال کرتے ہیں اور اس کا یہ جواب دیتے ہیں، کہ لذت کے حاصل کرنے کی اس لیے کوشش کرنی چاہیے کہ عقل اس کو پسندیدہ کہتی ہے، اور چونکہ عقل لذت کو پسندیدہ قرار دیتی ہے، اس لیے اگر یہ مقدار میں مساوی ہو تو یہ مساوی طور پر پسندیدہ ہوگی، خواہ اس سے کوئی بھی متمتع ہو، لہذا عام لذت کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے، یعنی کل ذی حس وجودوں کی لذت کے لیے بلاشبہہ یہ ایسا مقصد نہیں ہے جو ہر وقت ہر شخص کے پیش نظر رہنا چاہیے، بلکہ اصلی اور آخری خیر ہے، جس کے حوالے سے لمحات سکون میں غور و فکر کر کے ہر دوسری خیر کی پسندیدگی کو پرکھتے ہیں۔

۳۶۶- اس طریق عمل میں مسٹر سجوک کسی تناقص کے مرتکب نہیں ہوتے انھوں نے عمومی لذتیت کی خاطر انائی لذتیت کو جو مسترد کیا ہے وہ ایسی وجہ کی بنا پر کیا ہے، جس کا مل کے نظریے میں تلاش کرنا ناممکن ہے۔ انھوں نے عقل سے جو رجوع کیا ہے، اس سے اس ذمہ داری کے حق بجانب قرار دینے کا کام لیا جا سکتا ہے، جو ایک شخص پر تمام انسانوں یا تمام حیوانوں کی مسرت کا مساوی طور پر لحاظ رکھنے کے متعلق عائد ہوتی ہے جو اسی نظریے کے بموجب کہ لذت ہی پسندیدہ شے ہے، کیونکہ صرف اسی کی خواہش ہوتی ہے، منطقی طور پر صرف اس

ناقابل قبول مفروضہ سے تائید ہوسکتی ہے کہ کسی شخص کا اپنے لیے زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کرنے کا صرف یہ طریقہ ہے کہ تمام اشخاص کی لذت کا مساوی لحاظ رکھے۔ لیکن مسٹر سجوک جس طریق پر اپنی اخوانیت کو حق بجانب ٹھیراتے ہیں وہ ہمیں اس پر مجبور کرتا ہے کہ ہم ان سے کچھ مزید سوالات کریں۔ عقل سے ان کی کیا مراد ہے، جس سے وہ یہ فیصلہ کرنے کی خدمت منسوب کرتے ہیں کہ دراصل اور فی نفسہ پسندیدہ غایت کونسی ہے۔ ہمارا سوال اس کے وسایل سے متعلق نہیں ہے بلکہ خود غایت کی ماہیت کے لحاظ سے ہے۔ یہ کہ کر کہ پسندیدہ شعور کے حاصل کرنے کی کوشش معقول ہے، کیا وہ اسی ارتکاب دور کا نشانہ نہیں بنتے، جس کا الزام وہ ان لوگوں پر عائد کرتے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا معقول ہے، یا تکمیل کی کوشش کرنا نیکی یا فضیلت ہے۔ کیونکہ وہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کی اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہیں کرسکتے کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا معقول بات ہے، یا تکمیل کے متعلق اس کے علاوہ نہیں کہ سکتے کہ یہ بلند ترین فضیلت ہے۔[1] پسندیدہ شعور سے وہ اس کے سوا کیا مراد لیتے ہیں کہ یہ اس قسم کا شعور ہے جس کا حاصل کرنا قرین معقولیت ہوتا ہے۔

بلاشبہہ بظاہر وہ یہ کہ کر دور سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں کہ پسندیدہ شعور لذت ہے۔ مگر وہ دور سے صرف بظاہر ہی بچے ہیں۔ خود اس دعوے پر کہ لذت لذت کے حاصل کرنے کی کوشش معقول بات ہے تکرار کا الزام عائد نہیں ہوتا لیکن جب تک اس کے معنی یہ نہ ہوں لذت کی تلاش لذت کے علاوہ کسی بڑی خیر کے لیے کرنا معقول بات ہے (جس صورت میں اس دعوے کے پیش کیے جانے کا قرینہ نہیں) اس وقت تک یہ لغو ہوگا۔ اگر ہم خود لذت کو خیر اصلی قرار دیں کیونکہ یہ تمام خواہشوں کا مقصود ہوتی ہے، اور اگر ہم اپنے الفاظ میں احتیاط سے کام لیں، تو ہم اس کے لیے بعض وسایل کی تلاش کو معمولی کہ سکتے ہیں، مگر خود لذت کی تلاش کو نہیں۔ خود مسٹر سجوک جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں اس لغویت

[1] (Methods of Ethics.) صفحہ ۳۵۲۔

کے مرتکب نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ وہ خواہش شدہ کو پسندیدہ سے احتیاط کے ساتھ ممیز کرتے ہیں۔ ان کا نظریہ یہ نہیں ہے، کہ اس معنی میں لذت کی تلاش وجستجو معقول ہے، جس معنی میں لذتی مصنفین اسے تنہا ایسی شے قرار دیتے ہیں، جس کی خواہش ہوتی ہے مثلاً جیسے اس شخص کی لذت ہوتی ہے، جو اس کی تلاش کرتا ہے، بلکہ ان کے نزدیک کل وجودوں کو لذت سے بہرہ یاب کرنے کی کوشش معقول ہے، کیونکہ اس عام التذاذ کی اگرچہ سکون کی بعض مستثنیٰ صورتوں میں خواہش ہوتی ہے، مگر دراصل یہ پسندیدہ یا خیر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ذیل میں وہ پسندیدہ کے معنی اس شے کے علاوہ لیتے ہیں، جس کی "معقول طور پر خواہش ہونی چاہیے"؟ اور اگر نہیں تو کیا ان کا نظریہ اس کے مساوی نہیں ہو جاتا، کہ خیر اصلی کی حیثیت سے ایسی زندگی کی تلاش معقول ہوتی ہے جس کی معقول طور پر خواہش ہونی چاہیے۔

۳۶۷۔ یہ واضح رہے کہ مسٹر سجوک کے خیر اصلی کے بیان پر ہم نے جو یہ تنقید کی ہے، تو اس کی غرض یہ نہیں کہ ہم اس کی قدر رکم کرنا چاہتے ہیں، بلکہ مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ ہمارے نقطۂ نظر سے افادیت کے عام بیان کے مقابلے میں اس میں کس قدر صداقت پائی جاتی ہے۔ یہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ خیر کا ہر صحیح نظریہ بظاہر مبتلائے دور معلوم ہوتا ہے۔ یہ بھی بتا چکے ہیں کہ ذی عقل یا شاعر ذات روح خود اپنی غایت ہوتی ہے، یعنی یہ برائے خود اور بذات غایت ہوتی ہے۔ اس کی غایت خود اپنی تکمیل ہے۔ یعنی خود اپنے وجود کے قانون کی تکمیل۔ یہ شعور کہ اس قسم کی غایت ہے، خود کو اس فیصلے میں ظاہر کرتا ہے، کہ کوئی شے مطلقاً ہونی چاہیے، یعنی کسی ایسی شے کا وجود ہے، جو دراصل بذات خود پسندیدہ ہے۔ اس معنی میں یہ فیصلہ عقل کا اظہار ہے۔ اور مسٹر سجوک کی طرح سے وہ تمام لوگ جو مطلقاً پسندیدہ شے اور اس شے کے امتیاز کو تسلیم کرتے ہیں جس کی خواہش ہوتی ہے وہ عملاً اس بات کو تسلیم کر چکے ہیں کہ عقل ہی سے برترین خیر حاصل ہوتی ہے، اور یہی برترین خیر کے وجود کا منبع ہے۔ اور اگر ہم یہ دریافت کریں کہ ہمیں اس غایت کو کیوں حاصل کرنا چاہیے تو اس کی اس کے سوائے کوئی وجہ بیان نہیں کی جا سکتی کہ ایسا کرنا معقول ہے، یعنی ہمیں عقل اس کا حکم دیتی ہے، اور یہ عمل

شاعر ذات یا ذی عقل روح کی خود کی تکمیل کی کوشش ہے۔ اس کی خواہش عقل کے مطابق ہے کیونکہ معقول طور پر اس کی خواہش ہوتی ہے۔ جو لوگ چاہیں اس تکرار کا مذاق اڑا سکتے ہیں۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ کس طرح سے پیدا ہوتی ہے، یعنی اس واقعے سے کہ عقل خود اپنے لیے غایت مہیا کرتی ہے، اور انسان کی خود اپنا شعور رکھنے والی روح اپنی تکمیل کو اپنے سامنے فی نفسہ مقصد کی حیثیت سے پیش کرتی ہے وہ اس مضحکہ سے متاثر نہ ہوں گے۔ وہ خیر اصلی کی پسندیدگی کو اس شے کے علاوہ کسی اور شے پر مشتمل قرار دے کر تکرار کے الزام سے بچنے کی کوشش نہ کریں گے، جس سے عقل کو تشفی ہو گی۔ یعنی جو شاعر ذات روح کے خود اپنی تکمیل کے مطالبے کو پورا کرے گا۔ وہ اس تصور کا تعین کرنے کے لیے کہ عقل ہمیں کسی شے کی خواہش کا حکم دیتی ہے، لذت سے رجوع نہ کریں گے اور یہ نہ کہیں گے کہ درحقیقت ہم سب لذت ہی کی خواہش کرتے ہیں۔ انھیں اس امر کا علم ہو گا کہ اس تصور کا بجز اس کے جو خود عقل نے کیا ہے، اور کسی شے کے حوالے سے تعین نہیں ہو سکتا، یعنی سیرت اور کردار کے ان فضائل پر غور و فکر کرنے ہی سے جو تکمیل حیات کی عقلی کوشش کا نتیجہ ہیں، اس تصور کا تعین ہو سکتا ہے اور اس کے علاوہ اور کسی شے سے نہیں۔ وہ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ نیک و با فضیلت کیا ہے، خود فضائل سے، اور یہ معلوم کرنے کے لیے کہ حقیقی اعتبار سے "خیریت" کیا ہے خود خیر سے، اور یہ معلوم کرنے کے لیے کہ معقول طور پر کس شے کی خواہش کرنی چاہیے، اس کام سے رجوع کریں گے جو عقل حیات انسانی میں انجام دیتی ہے۔ وہ اس امر سے اچھی طرح سے واقف ہوتے ہیں، کہ ایسا کرنے سے ان کا مقصد کیا ہے، اور صحیح طریق عمل صرف یہی ہے کیونکہ عقل اپنے مقصد کو صرف پوری طرح سے حاصل کر سکے، اس امر سے پورے طور پر واقفیت حاصل کر سکتی ہے کہ وہ مقصد کیا ہے اور۔ سے اس امر کا علم کہ آیندہ اسے کیا حاصل کرنا ہے، صرف اس طور پر ہو سکتا ہے کہ مقصد کا کس قدر حصہ حاصل ہو چکا ہے۔

۲۶۸۔ شاید کسی شخص سے ایسا طرز فکر منسوب کرنا درست نہیں ہے

جسے وہ خود تسلیم نہ کرتا ہو۔ لیکن مسٹر سجوک سے ہم قدرتی طور پر یہ سوال کرتے ہیں، کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ آپ ایسے اصولوں کے تسلیم کرنے کے بعد جو فلسفی افادیہ کے اس قدر خلاف ہیں، آخر میں ان کے نتایج کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ جب ہم ایک طرف تو ان کے اس اعتراف مضمر پر غور کرتے ہیں کہ عقل ہی ہمارے سامنے خیر اصلی کا تصور لاتی ہے، اور دوسری طرف اس امر پر کہ وہ اس خیر کو تمام ذی حس وجودوں کی مسرت کے علاوہ اور کہیں نہیں پا سکتے تو خود بخود یہ قیاس ہوتا ہے کہ درحقیقت ان کا خیال تو یہ ہی ہے، کہ دراصل پسندیدہ و مستحسن تو وہی ہے جس سے عقل کو تشفی حاصل ہوتی ہے، مگر انھوں نے اس بیان سے احتراز کیا ہے، جو انھیں بظاہر تکرار سے پر اور افادے سے عاری معلوم ہوتا ہوگا، کہ ہمیں عقل جس شے کی تلاش کا حکم دیتی ہے، وہ خود فطرت عقلی کی تشفی یا تکمیل ہے۔ اس طور پر وہ برترین خیر کا ایسا بیان تلاش کرنے پر مجبور ہوتے ہوں گے جس کا عقل سے ضروری تعلق مترشح نہ ہوتا ہو۔ تمام ذی حس وجودوں کی لذت سے اس قسم کا کوئی تعلق مترشح نہیں ہوتا، کیونکہ لذت سے لطف اندوز ہونے میں، ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی، جس پر عقل کا مشتمل ہونا ضروری ہو۔ اور کوئی شخص لذت کے خیر ہونے سے انکار نہیں کرتا بجز اس کے کہ وہ کسی مبالغہ آمیز نظریے کی حمایت کی بنا پر ایسا کرنے پر مجبور ہو۔ اس طور پر اس دعوے سے کہ لذت عالم خیر اصلی ہے، جسے تلاش کرنے کا ہمیں عقل حکم دیتی ہے، ایک طرف تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان یہ کہنے کی مسلمہ لغویت سے بچ جاتا ہے، کہ عقل ہمیں خود اپنی لذت کی تلاش کا حکم دیتی ہے، اور دوسری طرف اس تکرار سے بچ جاتا ہے، کہ عقل ہمیں عقل کی تشفی کا حکم دیتی ہے۔

۵۵۴

لیکن اس امر سے کوئی کیوں انکار نہیں کرتا کہ لذت خیر ہے۔ کیونکہ ہر شخص کو اپنے لیے لذت کی خواہش کرنے کا شعور ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ لذت اس لحاظ سے خیر نہیں ہے، کہ اس کی خواہش ہونی چاہیے بلکہ اس لحاظ سے خیر ہے، کہ اس کی خواہش ہوتی ہے۔ اس طور پر جو لذت خیر ہوتی ہے وہ عام لذت نہیں ہوتی بلکہ اس شخص کی لذت ہوتی ہے، جو اس کی خواہش کرتا ہے، اور جو اس کی خواہش سے وابستہ ہوتی ہے۔ پس اس دعوے میں کہ لذت اس لحاظ سے خیر ہے، کہ اس کی

خواہش ہوتی ہے' اور اس دعوے میں لذت اس لحاظ سے خیر ہے کہ از روے عقل اسی کی خواہش ہونی چاہیے' جو تعلق ہے' (اور مسٹر سجوک اس قدر زکی ہیں کہ انھوں نے بھی اس کو ضرور محسوس کر لیا ہوگا) وہ محض لفظی ہے۔ آخر الذکر اول الذکر سے صرف اس مفروضے کی بنیاد پر ماخوذ ہو سکتا ہے' کہ یہ کہا جائے کہ عقل ہر ذی حس وجود کے اس لذت سے بہرہ مند ہونے کو' جس کی اسے درحقیقت خواہش ہوتی ہے اور جو اس لحاظ سے اس کے لیے ہے' ایسی شے سمجھتی ہے' جس کی خواہش ہونی چاہیے' (جو اس معنی میں خیر ہے)۔ اگر اس مفروضے کو مان بھی لیا جائے' تو بھی بالآخر پسندیدہ (جس کی خواہش ہونی چاہیے) ہونے کے معنی میں خیر' عقل کی تشفی پر مشتمل ہونی چاہیے' اگرچہ عقل کے متعلق یہ فرض کیا جائے گا' کہ اسے اس استلذاذ کا خیال کر کے تشفی حاصل ہو جاتی ہے جو اس معنی میں خیر ہے کہ اس کی خواہش ہوتی ہے یعنی لذت۔ اب سوال یہ ہوگا کہ کیا عقل خود کو اس طرح سے آسودہ کر سکتی ہے۔ کیا تمام ذی حس وجودوں کے مسلسل لذت سے تمتع میں' ہمیں یہ خیال کرنا چاہیے کہ عقل خود سے یہ کہ اٹھتی ہے کہ بالآخر میری خیر اصلی کی تلاش کو اس کا منتہا حاصل ہو چکا ہے؟

۳۶۹۔ اس سوال کا (جو ظاہر ہے کہ مسٹر سجوک خود سے نہیں کرتے بلکہ جس کی جانب ان کا نظریہ لے جاتا ہے) جواب ان کی جانب سے مبہم معلوم ہوتا ہے۔ بلا شبہہ ان کی رائے میں تمام ذی حس وجودوں کی انتہائی ممکنہ لذت وہ آخری خیر ہے' جس کے مقصد قرار دینے کا عقل حکم دیتی ہے۔ لیکن لذت کی تشریح میں' وہ یہ کہتے ہیں کہ اس سے میری مراد پسندیدہ (جس کی خواہش ہونی چاہیے) شعور ہے۔ اب جب تک ہم "خواہش ہوتی ہے" اور "خواہش ہونی چاہیے" کے امتیاز کو فراموش نہ کر دیں' جس کا طریقہ ہمیں خود مسٹر سجوک بتا سکتے ہیں ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ ذی عقل روح خود اپنے اس پسندیدہ (جس کی خواہش ہونی چاہیے) شعور کا احضار کرتے وقت' جو خیر اصلی کو مستلزم ہے' اس کا محض مقدار لذت کی حیثیت سے احضار کرتی ہے۔ محض یہ واقعہ کہ یہ ایسے شعور کو طلب کرتی ہے جو پسندیدہ ہے' یا جس کی خواہش ہونی چاہیے' اس

ص ۴۵۵

امر کے ثبوت کے لیے کافی ہے، کہ یہ ایسی شے سے آسودہ نہیں ہو سکتی، جس کی ہر شخص فطرةً خواہش کرتا ہے، لیکن جس کے متعلق اسی بنا پر کوئی شخص یہ خیال نہیں کر سکتا، کہ اسی کی خواہش ہونی چاہیے۔ ایک شے کے اس حیثیت سے احضار کرنے سے کہ اس کی خواہش ہونی چاہیے، یہ مترشح ہوتا ہے، کہ وہ شخص جو اس کا اس طرح سے احضار کرتا ہے، اس کی لذت کی حیثیت سے خواہش نہیں کرتا۔ ایک شخص دوسرے شخص کی لذت کی پسندیدگی کا بامعنی طور پر تذکرہ کر سکتا ہے، مگر اپنی لذت کا نہیں۔ ایک لذت کی پسندیدگی سے ہمیشہ اس شخص کے علاوہ جو التذاذ لذت کی خواہش کرتا ہے، کسی اور شخص کا تعلق ظاہر ہونا چاہیے۔ پس ایسا شعور فرض کرنا جس کی ایک ہی شخص کو لذت کی حیثیت سے خواہش بھی ہوتی ہو اور جس کو وہی شخص تصور میں ایسی شے بھی سمجھتا ہو، جس کی خواہش ہونی چاہیے، ایک تناقض ہے۔ ایسے شخص کے لیے جو سکون کی ساعت میں اپنے سامنے ایسی شعوری زندگی کو رکھتا ہے جس کے مقصد قرار دینے کا اس کو عقل حکم دیتی ہے، اگرچہ یہ ناممکن نہیں ہے، کہ اس زندگی میں جس کی وہ دوسروں کے لیے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے لذت ایسی صفت ہو، جس کی خواہش ہونی چاہیے، مگر جس حیثیت سے وہ اس کی خود اپنے لیے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، یہ ایسی صفت نہیں ہو سکتی جس کی خواہش ہونی چاہیے۔ لہذا جب ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ خیر اصلی تمام ذی حس وجودوں کا پسندیدہ شعور (ایسا شعور جس کی خواہش ہونی چاہیے) یا لذت ہے، تو ہم جواب میں کہتے ہیں، کہ اگرچہ تمام ذی حس وجودوں کی لذت کی حیثیت سے اس کے حاصل کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے، لیکن ایسا شخص اس کو خود اپنی لذت کی حیثیت سے حاصل کرنے کی کوشش نہیں کر سکتا، جو اس کا تصور ایسے شعور کی حیثیت سے بھی کرتا ہو جس کی اسے خواہش ہونی چاہیے۔ خیر اصلی کو لذت کہنا اور اسے ایسا شعور کہنا جس کی خواہش ہونی چاہیے (خواہش ہوتی ہے نہیں) اس حد تک ایک دوسرے کے منافی ہیں، جس حد تک یہ ایسی حالت زندگی کے بیان ہیں، جس کی ذی عقل روح خود اپنے لیے حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

۲۷۰۔ اب اس کتاب میں جو نظریہ بیان کیا جاچکا ہے اس کی رو سے ذی عقل روح خیر اصلی کے تلاش کرنے میں لازمی طور پر اس کی خود اپنی زندگی کی ایک حالت کی حیثیت سے تلاش کرتی ہے۔ ہمارے لیے ایک اصلی، داخلی اور مطلق خیر کے کوئی معنی نہیں ہوتے بجز ان کے جو اسے اس ذی عقل روح کی سعی سے حاصل ہوتے ہیں، جو ہمارے اندر ہے، جو یہ وہ سب کچھ بن جانے کے لیے کرتی ہے، جس کی صلاحیت کا اسے شعور ہوتا ہے، جس طرح سے ذی عقل روح دراصل شعور ذات کا اصول ہے، اسی طرح سے ہر شخص کا خیر اصلی کا تصور، جس میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے لازمی طور پر اپنے لیے کامل خود کا شعور رکھنے والی زندگی کا تصور ہوتا ہے۔ اس زندگی کا پسندیدہ ہونا خود اپنی زندگی کی حیثیت سے پسندیدہ ہوتا ہے۔ لیکن جو شخص اپنی تکمیل کے تصور سے متاثر ہو، اور ایسی حالت کی جستجو میں ہو، جس سے اسے آسودگی حاصل ہو گی، اس کے تصور تکمیل میں اسی حد تک دوسروں کی تکمیل کا تصور داخل ہوگا جس حد تک وہ ان کے مکمل ہونے کے خیال کو اپنی تشفی کے لیے ضروری خیال کرے گا۔ اخلاقی نشوونما جیسا پہلے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاچکا ہے، ایسی ترقی ہے جس میں فرد کا زندگی کی اس قسم کا تصور جو اس کی تکمیل میں مضمر ہوتا ہے، رفتہ رفتہ زیادہ مکمل اور متعین ہوتا جاتا ہے، اور یہ اشخاص کے اس حلقے کے لحاظ سے بھی زیادہ مکمل اور متعین ہوتا جاتا ہے، حیات مکمل میں جن کی شرکت کو اس کے کسی ایک شخص کے حصول کے لیے ضروری خیال کیا جاتا ہے، اور فرد کے ان اوصاف کے لحاظ سے بھی جن کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس میں انھیں بروے کار آنا چاہیے۔ مکمل ترین تعین میں بھی جو ہماری دسترس کے اندر رہے، ابھی تصور اتنا متعین نہیں ہوا ہے، کہ کوئی شخص قطعی طور پر یہ بتا سکے کہ اس کی زندگی کی تکمیل کیا ہوگی۔ لیکن تعین اس نوبت تک ضرور پہنچ گیا ہے، جس میں عالم عیسوی کا ایک تعلیم یافتہ شہری مکمل زندگی کے متعلق یہ خیال کر سکتا ہے، کہ دراصل یہ ایسے فضایل کے عمل سے حاصل ہوتی ہے، جو ایثار نفس کرنے والے ارادے پر مبنی ہوتی ہیں، جن کے ذریعے سے اس کی شرکت تمام انسانوں کے لیے کھلی ہوتی ہے،

ص ۵۵۶

اور ایک شخص بھی اس کو اسی طرح سے حاصل کر سکتا ہے جس طرح سے کہ دوسرا اگر صرف اس حد تک کہ ان فضایل پر عمل کر کے اسے سب حاصل کریں۔ خیر اصلی کا خیال کرتے وقت وہ لازمی طور پر اسے اپنے لیے تکمیل خیال کرتا ہے۔ یعنی ایسی زندگی جس میں اسے، وہ سب کچھ بن جانے کی بنا پر جس کی اس کے اندر کی روح اسے بن جانے کے قابل بناتی ہے، پورے طور پر آسودہ و مطمئن ہوتا ہے۔ لیکن وہ ایسی معاشری زندگی کے علاوہ کسی اور زندگی میں خود کو آسودہ و مطمئن خیال نہیں کر سکتا جس سے ترک نفس کرنے والے ارادے کے عمل کا اظہار ہوتا ہے، اور جس میں نجات پانے والوں کا مجمع عام (یعنی کل انسان) شرکت کریگا۔ بیشک اس میں ان استعدادوں کے علاوہ جن کا براہ راست اظہار مخصوص اخلاقی فضایل سے ہوتا ہے، دوسری استعدادیں بھی ہوتی ہیں، ایسی استعدادیں جن کا اظہار دوسرے اشخاص سے معاملات کے سلسلے میں نہیں بلکہ علوم و فنون میں ہوتا ہے۔ ان استعدادوں کی تشفی تو ہر اس زندگی کا لازمی جزو ہونی چاہیے، جس کے متعلق وہ یہ خیال کر سکتا ہے کہ اسے اس میں تشفی و آسودگی حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن جب وہ لمحات سکون میں بیٹھ کر غور کرے گا تو اسے معلوم ہوگا کہ استعدادوں کی الگ تھلگ ترقی اس کے لیے خیر اصلی کی نوعیت حاصل نہیں کرتی۔ حقیقی طور پر پسندیدہ ہونا، یا روح عقلی کے آسودہ کرنے کے لیے کافی ہونا، ان کے تحقق سے اسی حد تک متعلق معلوم ہوگا جس حد تک یہ معاشری زندگی کے کل کا ایک جزو ہو، جس کی معاشری زندگی ہونے کی حیثیت سے امتیازی خصوصیت بے غرضانہ خیر کی عمومیت ہوگی۔

ص ۵۵۹

۱۷۳۔ پس ہمیں اس نظریے کو قبول کر لینا چاہیے کہ خیر اصلی کا خیال کرنا شعوری زندگی کی ایسی صورت کے خیال کرنے کے مساوی ہے جو بذات خود پسندیدہ ہے۔ لیکن ہمیں ابھی اس کی مزید تعریف و تشریح کرنی چاہیے۔ ہمیں اس کے یہ معنی لینے چاہئیں کہ ایسی خیر کا خیال کرنا خود اپنا شعور رکھنے والی زندگی کی ایسی حالت کا خیال کرنے کے مرادف ہے، جو ایک شخص کے لیے فی نفسہ پسندیدہ و مستحسن ہوتی ہے اور اسی لحاظ سے یہ اس کو لذت کے علاوہ کوئی شے خیال کرنے کے

مساوی ہے، کیونکہ کسی شے کے اپنے لیے لذت ہونے کا خیال اور کسی شے کے اپنے لیے حقیقتہً پسندیدہ ہونے (جس کی خواہش ہونی چاہیے) کا خیال ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ جس لذت کی زندگی میں توقع ہوتی ہے، وہ ایسی لذت نہیں ہوتی جو اسے پسندیدہ و مستحسن بنا دیتی ہو۔ لیکن جس حد تک خواہش اس کے پسندیدہ و مستحسن ہونے کے خیال سے تہیج ہوتی ہے، اور جس حد تک اس خواہش پر غور و فکر ہوتا ہے، اس خواہش کی آسودگی کے خیال سے لذت کی توقع ہو سکتی ہے پس اس زندگی کا خیال جو درحقیقت پسندیدہ و مستحسن ہو، لذت کے علاوہ کسی شے کا خیال ہوتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کس شے کا خیال ہوتا ہے؟ ہم جواب دیتے ہیں کہ روح انسان کی استعدادوں کے تحقق کامل یا انسان کے فریضے کی تکمیل کا خیال ایسی شے کی حیثیت سے کہ صرف اسی کے ذریعے سے وہ خود کو آسودہ و مطمئن کر سکتا ہے، اور یہ ایسا خیال ہے، جس کا مافیہ کبھی مکمل اور قطعی نہیں ہو سکتا، اور جو اپنی تخلیقی توانائی کے ذریعے سے ہمیشہ اپنے مافیہ کا مزید تعیین کرتا رہتا ہے، لیکن جسے عملی اغراض کی خاطر بلند ترین اخلاقی سعی کا محرک و رہبر ہونے کے لحاظ سے ایسی معاشری زندگی کا خیال تسلیم کیا جا سکتا ہے، جیسی زندگی کی سابقہ فصل میں تشریح کی گئی تھی۔ ایسی زندگی کے خیال کو جب عمل کے ممکنہ اثرات کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے معیار کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا ہے تو اس کا اظہار

ف۳۵۵ کے سوال سے ہوتا ہے جو حسب ذیل ہے۔ کیا یہ قانون یا رواج یا وہ قانون یا رواج (بلا واسطہ یا بالواسطہ بطور خود یا دافع ضرر ہونے کی بنا پر) معاشرے کی فلاح کے لیے مفید ہے، اگر اس کے افادے کا اندازہ ایسے حالات کے زیادہ عام طور پر جاری ہونے سے کیا جائے جو مسلمہ فضایل و محاسن کے لیے مفید ہوں، یا کسی حد تک ان فضایل و محاسن کے نسبتہً زیادہ عام اکتساب سے کیا جائے یا اس سے کیا جائے کہ بعض اشخاص نے بغیر اس کے کہ دوسروں کے مواقع اکتساب کو کم کیا ہو، انھیں بہت بلند پیمانے پر حاصل کیا ہے۔ اب آخر میں ہمارے لیے اس امر پر غور کرنا باقی رہ گیا ہے کہ ان استثنائی صورتوں میں جن میں ان کے تقابلی افادے کا امتحان ہو سکتا ہے، خیر اصلی کے اس

ص۴۵۸

نظریے کی بنیاد پر جو اوامر و معیارات مبنی ہیں، ان کے افادے کا نظریہ لذت عام کے اوامر و معیارات کے افادے سے مقابلہ کیا جائے۔

۳۷۲- یہ بات پہلے ہی کہی جا چکی ہے، کہ اس قسم کی صورتیں شاذ و نادر ہی ہوں گی، کیونکہ خارجی کردار کے متعلق رسمی اخلاق اب عموماً جو رہبری مہیا کرتا ہے، وہ بہت موثر ہو چکی ہے۔ یہاں پر اس اخلاق کی اصل سے کوئی بحث نہیں ہے۔ اگر یہ رائے قایم کرنے کی وجہ ہو، جیسا کہ پہلے ثابت کرنے کی کوشش کی جا چکی ہے، کہ اخلاق کا ترقی کنان اصول جس کے ذریعے سے ہم میں نیک زندگی کے مسلمہ اصول نے اپنی موجودہ ہیئت اختیار کی ہے، نہ تو تمتع لذت کی دلچسپی رہا ہے اور نہ پیدائش لذت کی تو اس حد تک عام لذت کے غیر اصلی ہونے اور ایسی خیر ہونے کے خلاف ایک احتمال قوی پیدا ہو جاتا ہے جس سے ہمیں اس وقت رہبری کی توقع ہونی چاہیے جب رسمی اخلاق ہماری مدد کرنے سے قاصر ہے۔ لیکن قدرتی طور پر متعلم ہم سے احتمال قوی سے زیادہ قطعی نتیجہ کا طالب ہوتا ہے۔ وہ خود کو اس بارے میں مطمئن کرنا چاہے گا کہ آیا کردار کے حقیقی مسایل کے تصفیہ میں ہمارے نظریے کو اس نظریے پر کوئی تفوق حاصل ہے، جس کو مسٹر سجوک لذت عام کے نظریے کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور آیا بعض حالات کے تحت اس سے دوسری اور بہتر قسم کی رہبری حاصل ہو سکتی ہے۔ اس نقطے پر بحث کرتے وقت ہمارے لیے یہ فرض کر لینا ضروری ہے، کہ جو شخص ان دونوں نظریوں میں سے کسی ایک سے رہبری و ہدایت کا طالب ہوتا ہے، اس نے رسمی اخلاق کی رہنمائی کو تسلیم کر لیا ہے، حامی لذت نے تو اس بنا پر کہ یہ بحیثیت مجموعی مختلف افعال کے لذت بخش اور تکلیف دہ اثرات کے متعلق تجربہ ماضی کی قطعی مقدار کو ظاہر کرتا ہے، اور ہمارے نظریے کے حامی نے اس بنا پر کہ اس پابندی کو معاشری عافیت کی کم از کم ایک شرط تو قرار دیا جا سکتا ہے جس کا اندازہ وہ نکوکاری کے ارادے کے رواج سے کرے گا، بجز اس صورت کے کہ اس کے خلاف کو ثابت کیا جا سکے۔ ص ۴۹۴

ہمیں ان دشواریوں کو بھی نظر انداز کر دینا چاہیے، جن کا تعلق اعمال کے متوقعہ نتایج کی جانچ سے ہے، صرف یہ سوال پیش نظر رہنا چاہیے کہ ان سے کن

نتایج کی توقع ہونا چاہیے۔ اکثر صورتوں میں یہ فیصلہ کرنے کی کلی عملی دشواری کہ آیا پیش نظر فعل کو کرنا چاہیے یا نہ کرنا چاہیے، یہ فیصلہ کرنے کی دشواری ہوتی ہے کہ اس لیے کن نتایج کے مرتب ہونے کا قرینہ ہے، یعنی اگر نتایج کا علم ہوجائے تو ان کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کی نہیں بلکہ ان کے دریافت کرنے کی ہوتی ہے۔ اس دشواری سے عہدہ برا ہونے میں خیر اصلی کا کوئی ایک نظریہ دوسرے نظریے پر فوقیت نہیں رکھتا، کیونکہ کسی نظریے کے مقابلے میں کوئی دوسرا نظریہ ہمیں واقعات کے علم سے باخبر کرنے یا حالات کی تحلیل میں ہماری نظر کے صاف و واضح اور ہمیں باخبر بنانے کا مدعی نہیں ہوسکتا۔ زیر بحث نظریوں کے مابین عملی فیصلے پر اثر انداز ہونے کے لحاظ سے اگر کوئی فرق ہے، تو وہ تحقیق شدہ یا متوقع واقعات کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے میں ہوسکتا ہے۔ اور یہ نہ تو ان طریقوں کے اختلاف کی بنا پر ہوتا ہے، جو یہ عمل کے نتایج کی تحقیق کے لیے غور کرتے ہیں، اور نہ اس اہمیت کے اختلاف کی بنا پر ہوتا ہے، جو ہم ایسا کرنے سے منسوب کرتے ہیں۔

۳۷۳۔ سابقہ فصلوں میں سے ایک فصل میں (ف ۳۳۸) شخصی کردار کے سلسلے میں اس قسم کے سوال کی مثالیں دی گئی تھیں، جس کے جواب میں ایک غور و فکر کرنے والے آدمی پر خیر کے افادی نظریے کے منطقی اطلاق سے، اس حد تک مضر اثر پڑسکتا ہے، جس حد تک یہ نظریہ اس اصول پر مبنی ہے کہ لذت ہی مقصود خواہش ہوسکتی ہے۔ اب ہم یہ فرض کرتے ہیں، یہ اصول تو ترک کردیا جاتا ہے، لیکن برترین خیر کے افادی نظریے کو باقی رکھا جاتا ہے۔ اب ہم ایسے نظریے سے بحث کر رہے ہیں، جس میں بے غرضانہ محرکات کے نظریے کو ان الفاظ کے فطری معنی میں (ایسی خواہشوں کی حیثیت سے جن کا مقصود بلا واسطہ یا بالواسطہ لذت نہیں ہوتا) پوری طرح سے تسلیم کیا جاتا ہے اور خیر اصلی کو زیادہ سے زیادہ عام لذت کے مطابق اس کی مفروضہ حقیقی معقولیت کی بنا پر مان لیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مفروضہ قسم کی صورتوں میں خیر اصلی کے اس تصور کا منطقی اطلاق، اس معیار کی حیثیت کہ کیا کرنا چاہیے۔ کس طرح سے سود مند ہوسکتا ہے؟ یہ صورتیں اس قسم کی ہیں جن میں اس امر کا فیصلہ

ص ۲۶۰

کرنا ہوتا ہے، کہ آیا ان الفاظ میں جو ف ۳۶۳ میں استعمال ہو چکے انسان کو اپنے ہمسایوں سے بہتر بننے کی کوشش کرنی چاہیے یا دھارے کے رخ پر تیرنا چاہیے۔ آیا جہاں اس کے فریضہ کی خلاف ورزی کا نہ تو کسی کو علم ہو، اور نہ اس کی کوئی مذمت کرنے والا ہو، اور خلاف ورزی سے خود وہ اور اس کے اعزا بہت کچھ تکلیف سے بچ سکتے ہوں، اسے فریضے کے سخت تر راستے کو اختیار کرنا چاہیے؟ آیا اسے فن میں بلند ترین حسن اور علم میں مکمل ترین صداقت کی جستجو کرنی چاہیے، اور عوام کے ذوق اور رائے کی پابندی نہ کرنی چاہیے؟ اس قسم کے فیصلے کے لیے، ہم یہ نہیں کہتے کہ عام لذتیت کے نظریے سے غلط جواب ملے گا، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ عام لذتیت سے اس کا کوئی جواب ہی نہ ملے گا۔ اور اس طرح سے فیصلہ عملاً سائل کے رجحان طبع پر موقوف ہو جائے گا، کہ جو عمل اسے انفرادی طور پر زیادہ سے زیادہ لذت بخش اور کم از کم تکلیف دہ معلوم ہو اسے اختیار کرے۔

۳۷۴۔ یہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ جب فرد کو یہ سوال درپیش ہوتا ہے کہ آیا وہ کسی بلند تر خیر کی خاطر ایسی راہ عمل سے انحراف کرے، جس کا دستور یا میلان طبع یا اس کے طبقے کی رائے اس سے طالب ہوتے ہیں تو اس نظریے کا منطقی میلان کہ تنہا لذت ہی مقصود خواہش ہوتا ہے، قدرتی طور پر اس کو لذتی جبریت میں مبتلا کر دیتا ہے، جس کے معنی اخلاقی ایچ کے مفلوج ہو جانے کے ہوتے ہیں۔ عام لذتیت کا جس طور پر مسٹر سجوک تصور کرتے ہیں، اس پر اس میلان کا الزام عائد نہیں ہو سکتا۔ اس کی رو سے یہ سوال حق بجانب ہوتا ہے کہ مجھے زندگی کے بہتر بنانے کے لیے کیا کرنا چاہیے؟ کیونکہ یہ ایسی قوت آغاز یا ایچ کے امکان کو تسلیم کرتا ہے، جس کا تعین لذت یا الم کے خیال سے نہیں ہوتا۔ لیکن جس قسم کے شکوک سے ہم بحث کر رہے ہیں، جہاں رواجی اخلاق سے اس لحاظ سے رجوع نہیں کیا جا سکتا کہ یہ لذت و الم سے متعلق جمع شدہ تجربے کے نتایج کو پیش کرتا ہے، اس نظریہ سے بظاہر کوئی حل دستیاب نہیں ہوتا۔ ہم نے ایک ایسے شخص کو فرض کیا ہے، جسے اس بارے میں تذبذب ہے کہ آیا معاشرے کے

مطالبات کا لحاظ کرتے ہوئے وہ اپنے وقت کا اس قدر حصہ ذوق موسیقی کے آسودہ کرنے یا ادبیات کے مطالعہ یا اعتدال کے ساتھ شرابخواری کی عادت جاری رکھنے میں حق بجانب ہے یا نہیں۔ ایسے شخص کو "معاشرے کے مطالبات کے لحاظ" کا تمام ایسے وجودوں کے لیے جن میں لذت کی صلاحیت ہے، زیادہ سے زیادہ لذت پیدا کرنے کے خیال" میں ترجمہ کرنے دو۔ جس حد تک وہ اس مسئلے کی ماہیت کو درحقیقت سمجھتا ہے، جس پر غور و فکر کرنے کا وہ مدعی ہے، کیا اس پر یہ بات بالکل واضح نہ ہو گی کہ یہ قطعی طور پر ناقابل حل ہے۔ اسے ان حالات و شرائط کا علم ہے، یا صورت حال کی بنا پر اسے کیا علم حاصل ہو سکتا ہے، جن پر دوسرے وجودوں کی لذت مبنی ہے یا ہو گی، جو وجودوں میں موجودہ اور آیندہ دونوں داخل ہیں یا اسے اس امر کا کیا علم ہو سکتا ہے کسی حد تک دوسرے انسانوں (حیوانات سے قطع نظر) میں لذت کی صلاحیت ہوتی ہے، جس کی بنا پر وہ یہ فیصلہ کر سکے، کہ آیا دستور کی مجوزہ خلاف ورزی یا شخصی میلان کی مجوزہ مخالفت برترین خیر کے لیے مفید ہو گی، جس کو وہ معیار کی حیثیت سے اختیار کرتا ہے۔ اگر اس کے پاس خیر اصلی کا کوئی دوسرا تصور پناہ لینے کے لیے نہ ہو، تو کیا وہ ان لذتوں کو سب سے زیادہ اہم سمجھنے کے لیے جن کا لذت ہونا سب سے زیادہ یقینی اور معروف ہے لازمی طور پر اسی دلیل کی آڑ نہیں لے گا جو نظریۂ لذتیت عام اس کے لیے مہیا کرتا ہے، اور رواج و میلان کے لحاظ سے فیصلہ نہ کرے گا۔

۳۷۵۔ حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کو اس قسم کے شکوک درپیش ہوں، اور جو خود سے یہ سوال کرتا ہو کہ آیا میں ان مطالبات کو قرار واقعی طور پر پورا کر رہا ہوں جن کو رسمی اخلاق تسلیم نہیں کرتا، وہ ہمیشہ خیر اصلی کے ایک اور معیار پر بھروسہ کرتا ہے، اگرچہ اس کا لذتی فلسفہ اس معیار کو اس سے کتنا ہی کیوں نہ چھپائے رکھے۔ یہ معیار اپنے اور دوسرے اشخاص کے لیے مکمل زندگی کا نصب العین ہے، جو اس کو صرف ان کے واسطے سے، اور ان کو صرف اس کے ذریعے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ ایسی زندگی جو ان تمام امور کے پورا ہونے کے معنی میں مکمل ہو گی، جن کی روح انسانی میں اس کے اندر، اور تمام دوسرے

اشخاص کے اندر صلاحیت ہوتی ہے، اور جو (جیسا کہ خود اس کے اس قسم کی تکمیل ہونے سے مترشح ہوتا ہے) کامل بنجانے کے ارادے پر مبنی ہوگی۔ اگرچہ اس نصب العین کے بیان سے وہ کتنا ہی قاصر کیوں نہ ہو، مگر پھر بھی یہ اس پر اتنا قابو رکھتا ہے کہ اسے اپنے لیے اور دوسروں کے لیے بذات خود خیر کی ترقی قابل فہم مقصد معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن متعلم اس نصب العین کا ذکر سنتے سنتے تھک گیا ہوگا، اور یہ جاننے کا منتظر ہوگا کہ ایسی صورتوں میں جن میں رسمی اخلاق اور افادی نظریہ دونوں ناکام ہو جاتے ہیں یہ کس طریق پر رہنمائی کر سکتا ہے۔ یہ ہم ثابت کر چکے ہیں، کہ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ مذکورہ بالا مثالوں میں اپنی خواہش کے پورا کرنے سے انکار کر کے وہ بہ حیثیت مجموعی دنیا میں (موجودہ اور آیندہ) پر لذت زندگی کی مقدار میں اضافہ کرتا ہے۔ کیا وہ ہم کو زیادہ بہتر طریق پر یہ بتا سکتا ہے کہ آیا وہ اس نصب العین کے تحقق میں ممد ہوگا، جس کا ابھی تذکرہ ہوا تھا، اور جس کے متعلق ہمیں اعتراف ہے کہ ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ اپنی مکمل صورت میں یہ کیسا ہوگا۔

۳۷۶۔ ہم اس کا حسب ذیل جواب دیتے ہیں۔ اپنی لذت کے قربان کر دینے کا سوال اس وقت بالکل ہی مختلف صورت اختیار کر لیتا ہے، جب وہ غایت جس کے لیے اس کو قربان کیا جاتا ہے، لذتوں کے عام مجموعے میں اضافہ نہیں رہتی، بلکہ کسی ایسی زندگی میں، انسان کی فعلیتوں کا متوازن عمل ہوتی ہے، جو ایثار کرنے والے ارادے پر مبنی ہوتی ہے، آخر الذکر نظریے کی رو سے فرد کی قربانی (لذت (اس قدر لذت کا نقصان ہونے کے لحاظ سے) بحث میں آتی ہی نہیں اور نہ ناقابل تحقیق لذات و آلام کا واصل باقی نکالنے کی کوشش کرنی ہوتی ہے، جو ذی حس وجودوں کے غیر محدود حلقے پر پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ جس چیز کی جستجو ہے وہ لذات پر مشتمل نہیں ہے، اور نہ وہ ضرر جس سے بچنا مقصود ہے آلام کا بنا ہوا ہے۔ وہ غایت جس کی خاطر قربانی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، ایسی ہے جو خود قربانی کے ذریعے سے کسی حد تک حاصل ہو جاتی ہے، مگر کسی حد تک ہی اور مکمل طور پر نہیں، مگر اس کے باوجود یہ قربانی مکمل غایت سے ایسے وسیلے کی حیثیت سے تعلق نہیں رکھتی جو بجائے خود بیکار ہوتا ہے، بلکہ اس کو مکمل غایت سے ایسی نسبت ہوتی ہے،

ص ۲۶۲

جیسی ایک جزو کو اس کل سے ہوتی ہے، جس کے شامل ہونے سے کل بنتا ہے۔ روح انسانی کی قوتوں کے تحقق کو جسے ہم حقیقی غایت خیال کرتے ہیں محض دور دراز کی شے خیال نہ کرنا چاہیے، ایسی شے جس کی طرف ہم قدم اٹھا سکتے ہیں۔ مگر جس سے ہم فی الحال متمتع نہیں ہو سکتے۔ یہ تو مسلسل جاری ہے، اگرچہ اس کی تکمیل کے مختلف اور ترقی کناں مدارج ہوتے ہیں۔ اور فرد کی بلند تر خیر کے لیے اپنے میلان طبع کی قربانی جو بے زیاں یا اپنے طور پر قابلِ تعریف ہو سکتی ہے، کسی نہ کسی حد تک خود بلند تر خیر کا حصول ہے۔

پس خیر اصلی کے کسی لذتی نظریے کی رو سے اگرچہ یہ انانی لذتیت کا نہیں بلکہ عام لذتیت کا ہو، اس قسم کی قربانی ہے جس پر ہم غور کر رہے ہیں، خود فرد اور اس کے اعزا کی موجودہ لذت میں یقیناً کمی ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقی خیر اس حد تک گھٹ جاتی ہے اور یہ صرف اس وقت جائز ہو سکتی ہے، جب کسی اور مقام پر یا کسی اور زمانے میں اس سے کہیں زیادہ لذت کا اضافہ ہو جائے، جو صورت حال کے دیکھتے ہوئے خود اس شخص کے لیے جو قربانی کر رہا ہے نقصان کے مقابلے بہت کم یقینی ہوتا ہے، مگر دوسرے نظریے کی رو سے وہ نقصان لذت جو قربانی کرنے والے، یا اور ایسے اشخاص کے عمل میں مضمر ہے جن کو وہ اپنا ہم خیال بنا سکے اور جو اس نقصان کو بطیب خاطر گوارا کریں جو اس کی بنا پر ان کو لاحق ہوگا، اخلاقاً اور حقیقی خیر کے لحاظ سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا، کیونکہ قربانی میں تمام متعلقہ اشخاص کے ارادۂ صادق کا عمل حقیقی خیر میں واقعی اور یقینی اضافے کا موجب ہوتا ہے۔ اس کی قدر و قیمت کا درجہ صرف اس حد تک مشکوک ہوگا، جس حد تک یہ امر غیر یقینی ہوگا کہ آیندہ یہ ایسی قسم کی مزید خیر کا زیادہ باعث ہوگی یا کم۔ ہم صرف کم یا زیادہ کہتے ہیں کیونکہ یہ امر درحقیقت کبھی مشکوک نہیں ہو سکتا، کہ اس سے اسی قسم کی آیندہ بھی کوئی نہ کوئی خیر عالم وجود میں آئے گی۔ ایثار و قربانی یعنی قابل قدر قسم کے مقاصد میں سرگرمی ہمیشہ خود کو پھیلانے والی ہوتی ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے۔

ص ۶۶۳

اس محبت کے بعد جو زمین پر کبھی ختم نہ ہوتی ہو کیا ہوتا ہے۔
اس کا کم از کم یہ جواب تو ہو سکتا ہے۔
لیکن کیا میں تیری محبت کی بدولت شریف تر نہیں ہو گیا ہوں۔
ارے میری ناقدری میں تو سہ گونہ کمی ہو گئی ہے۔[1]

اسی طرح سے اس نظریے کے مطابق کہ زندگی کی جن اشیا سے سچی اور کامل خیر بنتی ہے ان میں ارادہ سرگرم کو سب سے بڑا ہونا چاہیے' اگر یہ سوال دریافت کیا جائے کہ کسی ایثار یا قربانی کے کام کا کیا نتیجہ ہوتا ہے' تو اس کا کم از کم یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اس فعل کے بجائے خود چھوٹی سی خیر ہونے کے لیے کسی نتیجے کی حاجت نہیں ہے۔ لیکن اگر خیر کے اس نظریے پر قایم رہنے میں ہم سے کوتاہی ہو جس کی بنا پر ہم یہ جواب دیتے ہیں' تب ہی ہمیں اس فعل کے مفید نتیجے کی نسبت شک ہو سکتا جو بجائے خود خیر ہوتا ہے' اب وہ مفید نتیجہ کسی طرح سے اور کسی حد تک بھی برآمد ہو۔ ایک شخص کا ارادہ نیک دوسرے اشخاص کے ارادہ نیک کے ظاہر کرنے اور تقویت پہنچانے سے کبھی قاصر نہیں رہا ہے۔

ص۲۲۴ ۳۷۷۔ لیکن کہا جائے گا کہ ابتک ہم صرف عام باتوں پر بحث کرتے رہے ہیں۔ یہ بات تسلیم کیجا سکتی ہے کہ ایثار و قربانی کا عمل یا اس کی عادت بذات خود خیر ہے' لیکن ایثار کے بہت سے طریقے ہیں' اور انسان مفید ترین طریقہ انتخاب کرنے کا ذمہ دار ہے۔ جبتک ہم ایک شخص کے لیے یہ فیصلہ کرنے کے ذرایع مہیا نہ کر سکیں' کہ کس قسم کے مقاصد کے لیے اسے اپنے ذوق اور رجحانات کے قربان کرنے یا مقررہ رسم و رواج کی مخالفت کا خطرہ مول لینے کے لیے تیار رہنا چاہیے' اس وقت تک اس پر ایثار و قربانی کی حقیقی عظمت کا واضح کرنا بے سود محض ہے۔ جن مثالوں کا پہلے تذکرہ ہو چکا ہے اب ان میں سے ہم ایک کی طرف لوٹتے ہیں' کوئی شخص قطعی طور پر یہ نہیں کہ سکتا کہ ذوق موسیقی کا قربان کر دینا قابل تعریف ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس اس ذوق کو نشو و نما دینا فرائض میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا کہ اس کو قربان کر دینا چاہیے یا اس کو نشو و نما دینا چاہیے' مدار فرد کی حیثیت عام

[1] ۔ ٹنی سن' فرض و محبت

صلاحیت زمانے کے حالات اور گرد و پیش کے معاشرے کے مطالبات پر ہے
اس لیے فرد کو قربانی کے لیے کسی نہ کسی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے۔ سامنے
غایتوں کا کوئی معیار ہونا چاہیے اور کسی قربانی کا فیصلہ کرتے وقت یہ اس کے
پیش نظر رہنا چاہیے۔ سوال یہ ہے کہ خیر کے جس نظریے کی ہم وکالت کرتے
رہے ہیں، اس سے اس قسم کی رہنمائی یا معیار کس طرح سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب روح انسانی کی اس وحدت کو پیش نظر رکھ کر دیا جا سکتا
ہے، جس کا تمام انفرادی مظاہر میں اظہار ہوتا رہتا ہے، اور جس کی بدولت اس
کے امکانات کا تحقق اگرچہ ہر آدمی کے لیے شخصی مقصد ہوتا ہے، لیکن اس کے
ساتھ ہی یہ ایسا مقصد بھی ہوتا ہے جس کو صرف ایک شخص پورے طور پر اس
حد تک حاصل کر سکتا ہے جس حد تک کہ کل انسانی معاشرہ اس کو حاصل کر لیتا
ہے۔ اس دعوے کے کہ ایثار و قربانی کا عمل بذات خود قابل قدر ہوتا ہے یہ
معنی نہ لیے جائیں کہ بلا لحاظ نتائج اس میں قدر و قیمت نہیں ہوتی، بلکہ اس
کے معنی یہ ہیں کہ ان نتائج کے حقیقی معنی میں قابل قدر ہونے کے لیے یہ ضروری
ہے کہ ایسی سیرت کے عمل کی حیثیت سے، جس کو غالب دلچسپی کسی نہ کسی قسم کی
انسانی تکمیل سے ہو، ان نتائج اور اصل فعل میں بلحاظ کیفیت کوئی فرق نہ ہو۔
اس نظریے کی رو سے کہ تکمیل غایت ہے، محض یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ اپنے
میلان کو قربان کر دو، بلکہ یہ حکم دیا جائے گا کہ اپنے میلان کو قربان کرو جس
حد تک تم ایسا کر کے انسانوں کو بہتر بنا سکتے ہو۔ لیکن انسانوں کی بہتری کے
معنی ان کی ایسی خیر و نیکی میں ترقی کے ہوں گے، جو اصولاً ویسی ہو گی جیسی کہ
اس قربانی میں جس کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اس قربانی کو اس خیر کی ایک قسط
خیال کیا جائے گا جو وسیع پیمانے پر نتائج کے ذریعے سے حاصل ہو گی جس
شخص کو کسی دلچسپ مشغلہ یا بے ضرر شوق کی نسبت شک ہو، اور وہ خود سے
یہ سوال کرتا ہو کہ آیا مجھے اس سے پرہیز کرنا چاہیے یہ ہدایت نہ دی جائیگی
کہ اسے محض قربانی کی خاطر قربانی کرنی چاہیے بلکہ اسے یہ ہدایت دی جائے گی
کہ اگر اسے دیانت داری کے ساتھ غور کرنے کے بعد یہ معلوم ہو کہ اس کے ایسا

ص ۲۶۵

کرنے سے لوگوں کی حالت پہلے سے بہتر ہو جائے گی تو اسے اس قسم کی قربانی کے لیے تیار رہنا چاہیے۔

۳۷۸۔ لذتیت عام سے بھی یہی ہدایت و مشورہ مل سکتا ہے، لیکن اس کی تعبیر میں بے حد فرق ہو گا اتنا فرق جتنا کہ قربانی کا مطالبہ کرنے اور شوق کے پورا کرنے کی اجازت دینے کے فرق میں ہو سکتا ہے۔ لذتی جو انسانوں کی بہتری سے موجودہ اور آیندہ پیدا ہونے والے انسانوں کے لیے ایک اضافہ لذت سمجھتا ہے اس کے سامنے کم از کم ایک مبہم سا حساب تو ہوتا ہے۔ جس قسم کی صورتوں پر ہم اب غور کر رہے ہیں ان میں اس کو وہ قرینہ نہ ملے گا، جو ایسے فریضے کے مطالبے سے ملتا ہے جسے رسم و رواج تسلیم کرتا ہے، کہ اس کی تعمیل فرد کے لیے کتنی ہی تکلیف دہ کیوں نہ ہو، مگر عام نتیجے کے لحاظ سے مسرت بخش ہو گی۔ اس نقطہ نظر سے تو قرینہ اس قربانی کے ہمیشہ خلاف ہی ہونا چاہیے، اور یہ اس وقت تک معقول نہ معلوم ہو گی جب تک یہ بات صاف طور پر واضح نہ ہو جائے کہ اس کے قریبی الم سے اس کے بعیدی نتایج میں توفیر لذت کا قوی امکان ہے۔ لیکن اس قسم کے ظن غالب کا فراہم ہونا عموماً بہت دشوار ہو گا۔ اس سے یہ نتیجہ ہرگز نہیں نکلتا جس کے فرض کر لیے جانے کا بہت امکان ہے، کہ چونکہ عام لذت کی خاطر رسمی اخلاق کی پابندی لازمی ہے اس لیے عام لذت کی خاطر رسمی اخلاق پر اضافہ بھی لازمی ہے۔ اس نظریے کی رو سے کہ نیک و بافضیلت ارادے کا عمل بجائے خود غایت ہے "ضرورت سے زیادہ نیکی" کے امکان کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر مخالف نظریے کو اختیار کیا جائے تو صورت حال بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اگر نیکی صرف لذت عام کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے قابل قدر ہے، تو یہ دریافت کرنا ضروری ہوتا ہے اس کی کتنی مقدار مفید ہوتی ہے، یعنی کسی حد تک نیکی اور نیک اشخاص کی تعداد اور ان کی شدید اور مسلسل خدمت کا اضافہ تمام انسانوں یا تمام ذی حس وجودوں کے مجموعہ لذت میں اضافے کا باعث ہونے کے لیے پسندیدہ اور مستحسن ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ ایثار و قربانی کی صورت میں قانون رائے سے آگے بڑھنے

کے متعلق افادی لذتی لذت بخش نتائج کا پہلے سے اندازہ کرتے وقت اس ضابطے کے مختصر طریقے سے فائدہ نہ اٹھائے کہ جتنی فضیلت و نیکی زیادہ ہوگی اتنی ہی لذت بھی زیادہ ہو گی"۔ ممکن ہے کہ وہ یہ تسلیم نہ کرے کہ چونکہ مجوزہ قربانی سے لوگوں کی نیکی میں اضافہ ہوگا، اس لیے یہ اضافہ لذت کا بھی موجب ہو گی۔ اضافہ لذت کا میلان بطور خود ثابت ہونا چاہیے۔ اور جب تک عضویاتی شہادت کی بنا پر زیر بحث قربانی کی نسبت یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس سے جسمانی تکلیف میں قطعی طور پر کمی ہوگی، اس وقت تک یہ بات سمجھ میں آنی آسان نہیں ہے کہ اس کو کس طرح سے ہونا چاہیے۔ اور یہ ثابت ہونے کے بعد بھی بعید تر اور کمتر یقینی فائدے اور قریب تر نقصان کا جمع خرچ پھر بھی نکالنا پڑے گا۔ اس قسم کے اصول پر غیر مطلوبہ قربانی کے خلاف مقدمہ (اگرچہ اس پر بالکل ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے) عموماً بیحد قوی ہو جائے گا۔

۳۷۹۔ دوسرے نقطۂ نظر سے اگرچہ مطالبہ قربانی کی صحیح نوعیت اور شدت پوری طرح سے واضح نہ ہو، قیاس پھر بھی اسی کا موید ہوگا، اور وہ اس وجہ سے کہ ایثار و قربانی کرنے والی سیرت اور ان نتائج میں جن کا لوگوں میں مثال کے اثر سے اس کی بدولت پیدا ہونا یقینی ہے اور جو بہ اعتبار کیفیت اسی قسم کے ہوں گے جس قسم کا یہ عمل ایثار ہے، ایک حقیقی قدر قیمت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس عام قیاس سے ایک شخص کو یہ فیصلہ کرنے میں مدد نہ ملے گی ایثار و قربانی کی مختلف راہوں میں سے جو اس کے لیے کھلی ہوئی ہیں مگر جن میں سے کسی ایک کے اختیار نہ کرنے پر اسے برا نہ کہا جائے گا، کونسی راہ کا اختیار کرنا سب سے بہتر ہے۔ یہ اس کا فریضہ ہے کہ اپنی توانائی کو ایسی مختلف کوششوں میں ضائع نہ کرے، جن میں ہر ایک نیک نیتی پر مبنی ہو اور اس کے لیے حقیقی ایثار سے کام لینا پڑے، لیکن ان میں سے کوئی سی کوشش اس جہت میں نہ ہو، جس میں وہ خاص کر موجودہ حالات کے لحاظ سب سے زیادہ خیر کا موجب ہو سکتا ہو۔ لیکن یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ آیا کوئی خاص قربانی ایسی ہے جسے اس کو کرنا چاہیے۔ اسے ہمارے نظریے سے اس

سے زیادہ رہبری حاصل ہوتی ہے، جتنی کہ قربانی کے نتیجے کے طور پر لذات و آلام کے مجموعی سلسلے کے جمع خرچ کے عمل سے توقع ہو سکتی ہے۔ اسے ان الفاظ میں جن میں یہ سوال اوپر درج کیا گیا ہے، یہ دریافت کرنا ہوتا ہے، کہ آیا مجوزہ قربانی معاشرے کی فلاح و بہبود میں ممد ہونے کا بہترین طریقہ ہے؟ اس کے بہترین طریقہ ہونے کا اندازہ اس طور پر ہو گا کہ سلسلہ فضایل و محاسن کے عام ہو جانے کے لیے زیادہ مفید حالات پیدا ہو جائیں، یا کسی حد تک ان فضایل کا اکتساب زیادہ عام ہو جائے یا اس قربانی کی بدولت بعض اشخاص ان فضایل کو بغیر اس کے کہ دوسروں کے مواقع میں کوئی کمی ہو بلند تر پیمانے پر حاصل کر سکیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس امر پر پردہ نہیں ڈال سکتے کہ اس قسم کی غایت کو پیش نظر رکھ کر جیسا کہ اس سوال سے ظاہر ہوتا ہے، اُسے حالات کی تحلیل اور واقعات کی تحقیق سے یہ دریافت کرنا مشکل معلوم ہو گا کہ ایثار کے جو مختلف طریقے اس کے سامنے ہیں ان میں سے کونسا طریقہ اور کس حد تک اس غایت کے لیے درحقیقت مفید ہو گا۔ اس قسم کی تحلیل و تحقیق سے تو غایت کے دونوں نظریوں میں سے کسی نظریے کے مطابق بھی دست کش نہیں ہو سکتے۔ سوال مقصد کا ہے، جس کے لحاظ سے تحلیل و تحقیق ہوتی ہے۔ یعنی تحقیق اس امر کی کی جائے کہ آیا اس میں ہمیشہ کے لیے اور تمام وجودوں کے واسطے جن میں لذت سے متمتع ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ لذت پیدا کرنے کے میلان ہیں یا اس امر کی تحقیق کی جائے کہ اس میں معاشرے کی تکمیل کے میلانات پائے جاتے ہیں کہ جو مکمل ہونے کے ارادے کے عام رواج پر مبنی ہیں۔ جب زیر بحث سوال یہ ہو کہ آیا کوئی ایسی قربانی کی جائے، جس کا معاشری رواج طالب نہ ہو، تو لذت عام کی جہت میں تو اس کے میلان کی تحقیق عموماً ناممکن ہو گی۔ مگر معاشرۂ انسانی کی تکمیل کی سمت میں اس کے میلان کی تحقیق پھر ٹھنڈے دل سے غور و فکر کرنے والے کی دسترس کے اندر ہو گی۔

۳۸۰۔ ایک شخص خود سے یہ سوال کرتا ہے کہ آیا وہ اپنے وقت کا اس قدر حصہ ذوق موسیقی کے پورا کرنے کے لیے صرف کرنے میں حق بجانب

ص ۴۶۷

ہے؛ جس کے معنی یہ ہونے چاہئیں کہ اس پر نوع انسان کے ایسے حقوق تو نہیں
ہیں جن کی اس کے ذوقِ موسیقی پر وقت صرف کرتے ہوئے تکمیل ہو سکتی ہو۔
ممکن ہے کہ اس کے لیے اس سوال کا تصفیہ کرنا دشوار ہو کہ کیا وہ نوع انسان
کی بہتر خدمت اس طور پر کر سکتا ہے کہ موسیقی پر کم نہیں بلکہ زیادہ وقت صرف
کرے۔ یہ ایسا سوال ہے، جس کے طے کرنے کے لیے خود اس کی استعدادوں کی،
گرد و پیش کے معاشرے کی ضروریات کی، اس کے خاص مواقع اور ان ضروریات کے
پورا کرنے کے لیے اس کی طاقتوں کی، احتیاط کے ساتھ تحلیل کرنے کی ضرورت ہے،
اور اس کے طے کرنے میں خیرِ اصلی کا صحیح ترین تصور ان غلطیوں میں مانع نہ
آئے گا، جن کا جلد بازی تعصب اور خود بینی قدرتی طور پر باعث ہوتے ہیں۔
با ایں ہمہ اس سوال پر نوع انسان کے بعض مطالبات متعین تصور کے ساتھ
یعنی اس تصور کے ساتھ کہ ان کے لیے کس قسم کی خیر کی کوشش کرنی ضروری
ہے۔ اور بغیر کسی تصور کے، غور و خوض کرنے میں بڑا فرق ہے۔ لذتی نظریہ
(جیسا کہ ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے) اس قسم کا کوئی تصور مہیا
نہیں کرتا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ ہر شخص کو اتنی
لذت کا حق ہے، جتنا کہ کل کے لیے زیادہ سے زیادہ حصول لذت کے لحاظ
سے ممکن ہے، لیکن اس حق کی کسی خاص امر کے ہونے یا کرنے یا کسی خاص امر
کے چھوڑنے یا کرنے کا موقع حاصل ہونے میں ترجمانی نہیں کی جا سکتی۔ ہم اس پر
ہر شخص کے حق آزادی تک کو مبنی نہیں کر سکتے، کیونکہ اس امر کا کس کو یقین
ہو سکتا ہے کہ تمام انسانوں کی آزادی، لذتوں کے پورے حلقے کا لحاظ رکھتے
ہوئے الم کے مقابلے میں لذت کی توفیر پر مایل ہوتی ہے؟ اور اس مطالبے
کو، کہ ہمارے نیکی کے موجودہ معیار کے مطابق، ہر شخص کی نیک بننے میں امداد
کرنی چاہیے تو اس پر مبنی کرنے کا اور بھی کم امکان ہے۔ لذتی نظریہ ہمیں صرف
مسلمہ فضایل و محاسن کو صرف ایک شرط کے ساتھ ترقی دینے کا حکم دیتا ہے،
جو پیش نظر صورت میں اس حکم کو بیکار کر دیتی ہے۔ ان کو صرف اس حد تک
ترقی دی جا سکتی ہے، جس حد تک ان کی ترقی سے انسانی یا ذی حس وجود کے لیے

کی کائنات میں پر الم کے مقابلہ لذت یقینی طور پر زیادہ حاصل ہو اور یہ کہنا ناممکن ہے کہ وہ حد کہاں ہے۔

لیکن جب مسلمہ فضایل و محاسن کا عمل ارادہ صادق یا مکمل بننے کے ارادے پر مبنی ہونے کی حیثیت بجائے خود غایت خیال کیا جاتا ہے، یعنی خود اسے اگر مکمل طور پر نہیں تو اصولاً انسان کے لیے خیر اصلی مانا جاتا ہے، تو صورت حال بالکل دوسری ہوتی ہے۔ ہر وہ شخص اس غایت کے لحاظ سے دوسرے انسانوں کے مطالبے پر غور و فکر کرتا ہے، اسے اس کی عام نوعیت صاف اور واضح معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک مطالبہ خدمت ہے، جس کی بدولت بعض اشخاص کے لیے کسی نہ کسی صورت میں، ان فضایل و محاسن کا اکتساب پہلے سے زیادہ ممکن ہو جائے۔ فرد کے لیے یہ سوال ممکن ہے، کہ پھر بھی باقی رہے کہ خاص طور پر وہ اس خدمت کو کیونکر انجام دے سکتا ہے، اور یہ سوال بہت دشوار ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے وہ آسانی کے ساتھ خود کو دھوکا دے سکتا ہے، لیکن اسے اپنے میلان کے حق میں جواب دینے کے لیے وہ عذر نہ ملے گا جو ایسی برترین خیر کے حوالے سے مل سکتا ہے، جس کا سب سے آسانی سے قابل تحقیق جزو ہمیشہ خود اس کی لذت ہونی چاہیے۔

صفحہ ۴۲۹

۲۸۱۔ اس خاص مثال کو لو، جس پر ہم غور کر رہے تھے۔ اگرچہ موسیقی کی قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ وظیفۂ انسانی کی تکمیل میں اسے بھی ایک مقام حاصل ہے۔ لیکن سوال روحانی تناسب کا ہے، یعنی آیا اس کمال کا اکتساب خاص معاشری حالات کے تحت کسی معاشرۂ انسانی میں اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ فن کے تمام کمالات کی طرح سے اس کی قدر و قیمت بھی روحانی زندگی کے کل کے اندر جزو کی حیثیت سے ہوتی ہے جس کے لیے اخلاقی فضایل سب سے زیادہ ضروری ہوتی ہیں۔ کیونکہ ان کے بغیر یہ روح انسانی کی صلاحیتوں کا تحقق نہ ہوگا۔ مثلاً گزشتہ صدی کے کسی ایلیاوی علاقے میں جس کی مدنی زندگی کا کچومر نکل چکا ہو، اور جس کی اخلاقی توانائیاں مضمحل ہو چکی ہوں کمال موسیقی کو مشکل ہی سے ... کمال حقیقی معنی میں قابل قدر کہا جا سکتا ہے۔ جس حد تک

صاحب فن کے کام کے باقی رہنے اور کسی دوسرے مقام پر یا کسی بعد کے زمانے میں شریف تر زندگی کے عنصر بننے کا امکان ہوتا ہے، اس کی بالقوہ قدر وقیمت ہو سکتی ہے۔ ایسے حالات کے تحت موسیقی میں بہت زیادہ مشغولیت روح انسانی کے مطالبات سے بے پروائی کا پتا دیتی ہے، جن کا ایسی زندگی کے حصول کے لیے پورا ہونا ضروری ہے، جس میں موسیقی کی قدر وقیمت حقیقی و واقعی بن سکتی ہے۔ بہتر معاشری حالات کے تحت، فرد کے خاص مرتبے کے لحاظ سے، اس پر ایسے حقوق ہو سکتے ہیں، جو موسیقی کے مشغلے کو اس کے لیے ناجایز بنا سکتے ہیں، حالانکہ دوسرے اشخاص کے لیے اس میں کوئی حرج نہیں ہوتا۔ ایسے مطالبات کے نہ ہونے کی صورت میں سوال صرف خاص لگاؤ اور فہانت کا رہ جاتا ہے۔ کیا اس شخص کو موسیقی سے اتنا لگاؤ ہے کہ وہ نوع انسان کی خدمت یعنی روح انسانی کی تکمیل میں شرکت، اور کسی طریق کی نسبت مغنی بن کر زیادہ کر سکتا ہے۔ اگر اس کی ذہانت کو موسیقی سے اس قسم کا لگاؤ ہو تو صرف ایسی حالت میں وہ موسیقی کو اپنی زندگی کا اصل مشغلہ بنانے میں حق بجانب ہو سکتا ہے۔ اگر وہ اس کو اپنی زندگی کا اصل مشغلہ نہیں بناتا، تو سوال یہ ہوگا کہ کس حد تک وہ اپنے ذوق موسیقی کے آسودہ کرنے میں حق بجانب ہے، خواہ قوائے ذہنی کو تازہ کرنے کے لیے جنھیں دراصل دوسرے مشاغل پر لگایا جائے گا (اور ان کو دوسرے مشاغل میں اس لیے لگایا جائے گا کہ ان کے ذریعے سے وہ نوع انسان کی مذکورہ بالا معنی میں بہترین خدمت انجام دے سکتا ہے، یا روح کے اس ارتفاع یا صعود میں شرکت کرنے کے لیے جو بذات خود قابل قدر شے ہے اور موسیقی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

۳۸۲ - اس قسم کے سوالات کا جواب وجدان کے ذریعے سے نہیں دے سکتے اور نہ یہ ان حالات کے تحت پیدا ہوتے ہیں، جن کے تحت ہماری فریضے کی رہبری کے لیے وجدانی ہونا ضروری ہے۔ یعنی اس کا ایسے یقینوں سے ماخوذ ہونا ضروری ہوتا ہے، جس میں حالات کی پیچیدگی کا لحاظ کیے بغیر فوری طور پر رہنمائی ہو جاتی ہے۔ یہ صرف ایسے اشخاص

صنہ ۳۷۴

کے لیے پیدا ہوتے ہیں جنھیں اپنے مشاغل کی رہبری کے لیے غیر معمولی مواقع حاصل ہوتے ہیں، اور جنھیں اپنے فیصلوں میں کسی عجلت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اکثر اشخاص کے مشاغل کے لیے ان مطالبات سے کافی رہبری ہوسکتی ہے جو رسمی اخلاق میں اس قدر راسخ ہو چکے ہیں، کہ ان کو وجدانی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اور ایسا ضمیر جو شخص معاشری ناپسندیدگی سے متاثر ہو، ان سے غفلت برتنے پر ہم کو ملامت کرے گا۔ زندگی کے بیشتر حصہ کے بارے میں ہم سب کے لیے ایسا ہی ہوتا ہے۔ لیکن جن صورتوں پر ہم غور کرتے رہے ہیں، وہ ایسی ہیں، جن میں بلحاظ تکمیل کسی نہ کسی مشورے کی ضرورت ہوتی ہے، جو اس قسم کے مطالبات سے دستیاب نہیں ہوتا، اور جس کو خیر اصلی کو پیش نظر رکھ کر اخذ کرنا ہوتا ہے۔ ایسی صورتوں میں اس منزل پر پہنچنے سے پہلے جس پر خیر اصلی کے نظریے کا اطلاق ہو سکتا ہے، اسے بہت سے سوالات کا جواب دینا ہوتا ہے، جن کا وجدان جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اس قسم کی صورتیں صرف ایسے اشخاص کو پیش آتی ہیں، جنھیں فرصت بھی ہوتی ہے، اور جن میں اس قسم کے سوالات پر بحث کرنے کے لیے استعداد بھی ہوتی ہے، ایسے اشخاص کے لیے ضروری بات یہ ہوتی ہے کہ ان کا نظریۂ خیر ان مزید مطالبات کے جانچنے کے لیے بھی ایک معیار مہیا کرے جو رواجی اخلاق کے موجب سے نافذ نہیں ہوتے اور یہ معیار بھی ایسا ہو کہ اس سے تن آسانی و تن پروری کی تحریک کو کوئی حیلہ ہاتھ نہ آئے۔ مذکورہ بالا مثال کے اندر ہم یہ ثابت کرنا چاہتے تھے، کہ اس قسم معیار خیر اصلی کے اس نظریے سے فراہم ہو جاتا ہے، جس میں اس کو روح انسانی کی ایسی تکمیل مانا جاتا ہے، جس کا مدار کامل بننے کے ارادے پر ہوتا ہے (جسے مختصراً نفضیلت من حیث الغایت کا نظریہ کہ سکتے ہیں) اور یہ معیار خیر کے اس نظریے سے دستیاب نہیں ہوتا جس میں اس کو زیادہ سے زیادہ ممکنہ لذت پر مشتمل مانا جاتا ہے۔

تمت

صحت نامہ

مقدمۂ اخلاقیات گرین

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۱۲	مسروط	مشروط	۷	۱۵	تناقص	تناقض
۱	۱۳	خدر	خدا	۲۲	۲۰	دارت	ذرات
د	حاشیہ	IV	VI	۲۳	۲۱	واقف	واقف
ح	۲۲	×	کرنا	۲۶	۱۳	مجھ	سمجھ
ش	”	XIV	XVI	۸۴	۱۶	مین	ہیں
ذ	”	XII	XVIII	۸۵	۷	متقل	منتقل
۱ط		XIII	XXIII	۸۷	۱	ھی	ہی
۱ی	۱۵	بہتہ	بہتر	۸۸	۱۳	وجود	موجود
ب ک	۱۰	لے	کے	۸۹	۱۳	جبس	حس
ب م	۱۷	×	میں	۹۰	۲۱	حن	جن
ب ص	۱۸	ی	کی	۹۶	۱۱	پھی	بھی
۲	۲۰	براڈنگ	براڈننگ	۱۰۲	۲۳	ربوط	مربوط
۶	۳	باہر	ماہر	۱۱۳	۲۵	ہو	ہو
۷	۳	اختیار	اختبار	۱۱۴	۵	ور	وہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۱۶	۱۶	سلسل	تسلسل	۲۳۶	۱۱	نفصیلی	تفصیلی
۱۲۸	۲	مطری	فطری	۲۹۷	۵	پید	پیدا
۱۴۵	۱۴	اختیار	اختیار	۳۰۸	۱۵	×	کے
۱۵۵	۱۷	حذبے	جذبے	۳۳۶	۱۲	عاقنیت	عافیت
۱۶۴	۱۱	اردے	ارادے	۳۵۶	۵	چو	جو
۲۰۹	۳	×	سے	۴۹۹	۸	نمصین	انھیں
۲۱۷	۱۱	مں	میں	۰	۰	۰	۰